



Heritages of Migration: Moving Stories, Objects and Home
6-10 April 2017
Buenos Aires, Argentina

Conference Proceedings
Contents

Migration, Cultural Heritage and Resignification of the Local Territory: The French Community of Pigüé

Christophe Albaladejo, Susana Sassone, Roberto Bustos Cara

Non Formal Musical Education and Migratory Currents in Campinas Region

Júlio Amstalden

Las Formaciones Territoriales y Los Vínculos con la Patria: Los Azorianos y Sus Descendientes en São Paulo, Brasil

Elis Regina Barbosa Angelo

Pensar la Etnicidad a Través de los Nuevos Jóvenes Migrantes Europeos : El Caso de México

Émilie Angrignon-Girouard

Construction of the Memory of Immigration in France: The case of the Museum of the History of Immigration

Rémi Baudouï

"... One Cuisine, Two Nations" — Vanillekipferl and Fladen The Viennese Cuisine 1918-1938

Susanne Belovari

Esperanza 1° Colonia Agrícola Organizada del país. Madre de Colonias

Franca Biondi, Evangelina Giuliette

La Colectividad Navarra de Bolívar (1880-1950) Traslado del Patrimonio Intangible: De los Espacios de Socialización Informales a los Formales

Liliana E. Bocquin

Huellas del Pasado en las Listas de Pasajeros de la Dirección de Migraciones: El Caso de la Inmigración Armenia en la Argentina

Nélida Boulgourdjian

Slavery as Forced Migration: The Long Struggle for Afro-Brazilian Recognition in Rio de Janeiro's Port

Anne-Marie Broudehoux

Representations of Brazil on the Outside by the Slave History Museum, in Nigeria

Cícero Daniel Cardoso

Inmigrantes Emigrados

Julieta Casó Besada

La Herencia Culinaria Como Punto de Encuentro en Otra Tierra: Migrantes Traen su Patrimonio Cultural Inmaterial a Costa Rica

Giselle Chang-Vargas

Creating a Sense of Place One Stitch at a Time: The Role of Embroidered Pillows in the Ukrainian Canadian Community

Larisa Sembaliuk Cheladyn

Sociedad Italiana De Río Cuarto. El Apoyo A Su Gente En Los Momentos Difíciles. Morir Lejos De La Italia Natal

Nora Codoni

De Misses a Au pairs: Trayectorias del Trabajo Doméstico Migrante en la Clases Altas Argentinas

Lucía Correa

Dalastugor: Examining Diasporic Touch Through Art Practice

Sara Davies

La Defensa del Franquismo Dentro de la Comunidad Gallega de Buenos Aires: El Caso del Periódico Fe Gallega y la institución Acción Gallega de Cruzados de Santiago

Nadia Andrea De Cristóforis

Tenochtitlan: Mapas de la Identidad y la Memoria

Pamela Durán Díaz, Walter de Vries

Displaced by the Humanitarian Sea? The Representation of Contemporary Migration in an Italian Maritime-Emigration Museum

Nick Dines

Migrating Heritage: The Reappropriation of tango through the UNESCO

Leïla el-Wakil

Displaced Homo Viatores/Liminal Personae

Emilio Pettoruti & Lina Bo Bardi

Defying Classification in the Cultural Spaces between the Old & New Worlds

George Epolito

La Fiesta Provincial del Inmigrante como Patrimonio Cultural Inmaterial: memorias y Colectivos Sociales

Peltzer, María Eugenia y Rodríguez, María Estela

Museo Judío de Buenos Aires, Custodio Del Patrimonio de la Comunidad Judía Argentina
Liliana Olmeda de Flugelman

The Trope of the Suitcase: Narratives of Mobile Identities amongst Transnational Russian Migrants

Gregory Gan

Harrisonburg, Virginia: Documenting a Global History of Immigration and Refugee Resettlement

Mary K. Gayne

El Baile del Santo: La presencia de un Ritual de Influencia Bantú Congo- Angoleña en Buenos Aires, a Finales del Siglo XIX

Gustavo Javier Giménez

The Cuban Maja: La Mulata in the Work of Víctor Patricio Landaluze

Madeleine Haddon

Identidad y objetos. El poblamiento del norte de La Pampa (1885 – 1930) desde la Arqueología histórica

Landa, Carlos. Caretti, M. Florencia. Montanari, Emanuel. Doval, Jimena. Andrade, Ariana. Rearte, Astrid. Pineau, Virginia

Shared Mudejar Cultural Heritage in the Old and New World through the Atlantic

Hee Sook Lee-Niinioja

Investigating Migrant Cityscapes: London and Los Angeles c. 1960

Peter Leese

Vanguardias Importadas, Culturas Locales: El Caso del Barrio Suárez Mujica, Santiago de Chile

Constanza Mora Lobo, Andrés Morales Zambra, Adriana Salas Martínez

La Inmigración, La Incomprensión, y La Inocencia en Una tarde con campanas (2004) de Juan Carlos Méndez Guédez

Marilén Loyola

La Herencia Olvidada. Inmigración, Locura Y Muerte En La Colonia Nacional De Alienados (Argentina), 1901-1930

Dedier Norberto Marquiegui

Migration, Re-emigration and Identities' Change: The Case of One Gypsy (Roma) Group from USSR

Elena Marushiakova and Veselin Popov

También yo soy de la Raza de los Dioses. Procesos de Construcción de Identidades: Rituales, Prácticas y Festividades de los Griegos en la Argentina

Cecilia Eleonora Melella

The Residual Image of Mexican Exile: Their Country of Refuge in the Minds of the German-Speaking Émigrés After the Second World War

Beth Matusoff Merfish

Huellas Materiales y Simbólicas del Art Deco en Argentina. Casos de Estudio: Buenos Aires y San Juan

Adriana Piastrellini and Cristina Monfort

Place/No Place: The Jewish Diaspora in the Early 21st Century

Shaari Neretin

El Patrimonio Danés Como Legado Cultural Su Relación con el Turismo en Tres Arroyos (Buenos Aires - Argentina)

Juana Alejandrina Norrild

Liebig: Del Trabajo a Casa La migración en la creación del Pueblo Industrial

Adriana Ortea

Love and Identity in the Mexican Migration to Italy

Paulina Sabugal Paz

Which “Casa de Macau” are you from?: The mnemonics of “Home” in the context of the Macanese Diaspora

Mariana Pinto Leitão Pereira

The Brazilian Houses in the Northwest of Portugal as Heritage of Transatlantic Encounters

Maria Inês Ribeiro Basílio de Pinho

Diaspora of Latin American Jewish Books in the Isser and Rae Price Library

Katalin Franciska Rac

Inmigrantes, Rituales y Practicas Funerarias. Construcción de la Memoria en el Cementerio de Chacarita

Liliana Rothkopf, María Elena Tuma

The Art of Henna

Sameed Sayeed

Migration by Choice: When Migrating Memories Reshape One's Identity

Margherita Serafini

Migraciones “Europeas” Desde África: El Complejo Legado de los Movimientos Poblacionales Procedentes de Cabo Verde en la Argentina

Luciana L. Contarino Sparta

Floating Sentiments: On Mystery, Silence and Misunderstandings around the Cultural Performance of Generations of Japanese Migrants in a riverine town in Brazil

Simone Toji

From La Rochelle's Hinterland to New France: Researching 17th c. French Assisted Transatlantic Migrations

Tri Tran

El Color en La Boca, o la Bandera de una República Carnavalesca

Yamila Valeiras

La Herencia Culinaria como punto de Encuentro en otra Tierra: Migrantes Traen su Patrimonio Cultural Inmaterial a Costa Rica

Giselle Chang-Vargas

Comunes y no comunes del patrimonio cultural nuestro americano otro. Lazos para la integración del Sur

Fabiola Velasco Pérez

Narrative Legacies of Migration: Representations of Franco-Jewish Memory Work

Yvonne Völkl

Memorials of Migration: Public Monuments, Identity, and the Patronage of Syrian and Armenian Communities in Argentina

Caroline Olivia M. Wolf

Croatian post-World War Two Diaspora in Argentina: A community Identity Constructed around a Trauma

Nikolina Židek

Migration, cultural heritage and resignification of the local territory: the French community of Pigüé

(Province of Buenos Aires, Argentina)

Christophe Albaladejo (1), Susana Sassone (2), Roberto Bustos Cara (3)

(2) CONICET IMHICIHU Buenos Aires (Argentina)

Red Internacional de Investigación AGRITERRIS

Universidad Nacional del Sur,

Departamento de Geografía y Turismo (Argentina), Red Internacional de Investigación AGRITERRIS

Mail: albalade@me.com

CONICET IMHICIHU Saavedra 15 5to piso – C1083ACA Buenos Aires- Argentina

Summary:

How can the revaluation of a past of migrants be a resource for the construction of individual and collective identities and for local development? In this paper we analyze the role of the recent revaluation of a marginal immigration (the French one) in a country strongly marked by massive immigration: Argentina. The objective of the article is to analyze the role of social subjects in this process and, on the other hand, the generation of development and also of resistances or tensions that entails.

The case of the town of Pigüé, a French settlement of the Aveyron of the beginning of the 20th century in the southeast of the province of Buenos Aires, is analyzed. This is a small town of 15,000 inhabitants, linked to agricultural activity, where it is recognized the strength of the reconstruction of its identity as a "French collectivity": the heritage of the main actors, language, written production, gastronomy and local festivities are used as vectors of identity by the descendants, and also to give singularity to the locality and territory in its entirety. These processes lead to a redefinition of the representations of self as well as of the rural locality and of its place in the national society. Is this resignification a resource for local development?

Objectives, theoretical framework and methodology

In this paper we analyze an endogenous process of social construction of a patrimonial resource linked to the French origin of the colonization of a pampa agrarian locality (Pigüé). We are following the theoretical approach of the social subject (Dubar, 2000) and of social constructivism (Berger & Luckmann, 1989). In other words, we consider that the individual identity of the subject is an essential factor of socialization, that in turn is a construction, both social and individual. Consequently we will analyze in Pigüé the "link with France" of its inhabitants, beyond the fact of being "of French origin", thus extending the concept of "inheritance" to the idea that identity is not transmitted only by the family, but also by belonging to the same territory. This conceptualization makes transmission, and in particular heritage, an active process, a construction that is both a social and individual process, which must find a sense shared locally among the social subjects. We consider that the case of Pigüé, as an example of a recent and very dynamic reconstruction of the past of a marginal (French) immigration in a country of mass immigration (essentially Italian or Spanish), allows to develop this theoretical vision, and to show its analytical and practical interest. This theoretical vision is coherent with the cultural dynamic approach of identity phenomena such as that developed by the authors published by J.-P. Saez (1995), or as the approach of G.Lenclud (1987) who sees "tradition" or "heritage" as a creative work on the past from the present by its social subjects, and not as an historical work.

The methodology is based on the collection and analysis of the discourses on their actions of the main protagonists of the patrimonialisation process, in semi-directed interviews, and then carrying out a structural analysis of their narratives of action (Demazière & Dubar, 1997). This approach explains in particular the direct style of the text and the references to specific

individuals as representative cases. In order to carry out this research, we have conducted a series of about twenty interviews - one to three hours each - to local actors.

Brief history of the colonization in Pigüé

On 4 December 1884 (Andreu, Bataillon, Bennassar, Gaignard, & Tulet, 1993) arrived at the train station called Pigüé (Pi-Hué en Mapuche means "meeting place"), 550 km south-west of Buenos Aires, a contingent of 40 families made up of 162 people. It came directly from their villages in the north of the region of Aveyron in France where they departed by train from the city of Rodez and embarked from the city of Bordeaux on October 25, 1884. Who accompanied them on this trip and then settled with them, has been the same one who recruited them in their native villages of France, François Issaly, a migrant of the Aveyron that the entrepreneur organizer of the colonization, another Aveyron man called Clemente Cabanettes, hired for the task.

In reality neither the region nor the 27,000 ha of the concession bought by Clemente Cabanettes to the investor Eduardo Casey were a desert. After the total war against the Indians of General Roca in 1879, Casey's envoys discovered "intruders" of European origin who long ago raised in peace with the Indians from 1000 to 12,000 heads of cattle each ... But they did not enter into the official history since those who left the first traces today celebrated in local history are those aveyronneses.

Casey bought 275,000 ha and managed to change the route to go through its lands, but with the condition of creating three colonies for each railways stations were built, Pigüé being one of them. Casey then signed a contract with Cabanettes to organize the colonization in lots of 100 ha or multiple of 100, and latter contacted his friend François Issaly so that from the Aveyron he would recruit the first settlers and travel with them.

As of 1888 another batch of people from Aveyron arrived, about 120 families more, in particular in less than on month in 1888 another 40 families arrived. Spaniards, Italians and Germans from the Volga also quickly arrived. Today Pigüé is a city of 15,000 inhabitants, head of a district (Saavedra) of almost 20,000 inhabitants and 3,500 km².

The first traces of immigration are also found in institutions. The oldest is the Société Française de Secours Mutuels, created in 1891 to address health problems and in general any type of difficulty that could be presented to the French community. Today it has 120 members, but only 15 are really active and very few are francophone. Te Société organize internal events such as the celebration of July 14th (French national festivities) or other protocol events.

Festivals and commemorations

In the process of patrimonialization of Pigüé's French past, commemorations and collective events play a fundamental role. The first of these events, which acted as a trigger for a collective revaluation of this past, was the celebration of the centenary of the foundation of the town on December 4th, 1984. It seemed to be the initiative of the intendant of the time (Rolando Maurel who is also of origin aveyronnés) to travel to the Aveyron to invite to the local authorities.

They came from the order of 140 French who had to be housed in family houses unrelated to France as it overflowed the capacity of reception of families of origin aveyronnés. That simple fact allowed to open the link with France to other people and collectivities. The reception of the group of French people, the collective visibility of the French past presented as a common past, have contributed to the entry of the French past into the public space. This event also marked the beginning of the cooperation between Pigüé and Aveyron, which allowed the financing of many exchange trips and scholarships to which any inhabitant of the Saavedra district could apply regardless of their origin. This cultural cooperation has been the main instrument that allowed to open the game beyond the families of French origin.

In October 1987, during the trip of the President of the French Republic François Mitterrand, Raúl Alfonsín invited his French counterpart to visit Pigüé. More than 10,000 people participated in the event that consolidated the cooperation and made the French past of Pigüé nationally visible, both in Argentina and in France.

Later on, the Brotherhood of Giant Omelette was celebrated every year on the first Sunday of December, since 1999. This Brotherhood society was born in 1973 in the town of Bessières (3000 inhabitants), near the city of Toulouse in France, with the aim of making a giant omelette publicly and free of charge. The brotherhood is a select circle of personalities and notables, which maintains a climate of brotherhood and fun, and grows by co-optation of other influential personalities, politicians, senior officials or entrepreneurs. In Argentina there are 40 members, essentially located in Pigüé.

In 2016 the omelette brought 20,000 people to Pigüé. Some local companies give away eggs, oil and flour to make bread, other companies contribute with money and the Municipality helps with staff and with a truck for the transfer of ingredients. An interlocutor told us: "The omelette inadvertently happened to be the most important and most visible event of the annual fiesta of the town of December 4." If the omelette is free, the vendors of the village make good business with their stands that take advantage of those visits (with particular food roasted and sausages, etc. since in Argentina omelette is not considered "substantive" enough food). In Argentina it is commonly thought that omelette is the French national dish, which casually the event contributed to the process of collective appropriation of the French past that lives the village since 1984 ... It is clearly an initiative of the elite, but with the particularity of not restrict to the population of French origin but on the contrary giving a strong participation to influential members of other communities, participates to the movement of "publicization" of the relation with the French culture, although in that case it was not intentional.

Then in 2001, a group of young people decided to foster exchanges by creating the association Amicale of Exchanges, which establishes a very good level of dialogue with the General Council of the Department of Aveyron. They are of the order of 15 active members in the Amicale, few speak French and some do not have French origins, but all seek to link the town of Pigüé with the French past of the town and create new active links through intense cooperation with France In general and with the Aveyron in particular.

The Amicale created another party that officiates today as a true marker of the past, or in a certain way as an imprint of the French past even though it was a recent invention, is the festival of aligot. The aligot is a typical Aveyron dish based on mashed potatoes and a cheese, the "tome", which the inhabitants of Pigüé, and even the descendants of French, discovered when the exchange trips to France allows them to visit relatives. The aligot begins to be reality in Pigüé from the production of the "tome" by the agricultural school of the village of Goyena, a colony of 500 inhabitants located 25 kilometers from Pigüé in the same party of Saavedra. This possibility of local production is due to the exchanges from 2008 of students and teachers of this school with the agricultural school of Rodez (lyceum of Larroque), the capital of Aveyron.

From then on the association Amicale of Exchanges with the Aveyron, decides to realize every year the feast of aligot. It was decided to alternate year by half with a feast open to the general public inviting personally to representatives of the three other main "communities" of Pigüé: the Spanish, the Italian and the German ones. We were told by representatives of the Amicale "we do integration, we integrate a lot, we must not neglect the community in general and not only the descendants of the French." In the ballroom, celebrating the anniversary of a very Aveyron event, the main decoration was a great reproduction of the Eiffel Tower, marking with a very French and even Parisian symbol an event based on a meal that, at contrary to the omelette, is strictly identified with the Aveyron. Thus it is clear that the references to the Aveyron past and a reconstruction of the traces of the past that open to the culture and the French identity in a more generic form are very intertwined.

Monuments, art

The monuments are the reflection of the wills of official interpretation of the history of the people, and even more: they are the sedimentation of the different official interpretations that happened in the time ... Inside these monuments we find many that celebrate the heroes of the French colonization, and provide different stages of interpretation of the past.

The Pigüé cemetery is an exceptional place given the important investments made by the wealthy families of the place, most of them French, in tombstones, statues and many times true mausoleums. At the entrance imposes in particular an impressive bronze angel, authored by Numa Ayriñac, in tribute to the founder of the Frayssinet family. It is a place systematically visited by French visitors, and the Amicale has made a study of the place to help them locate tombs related to their ancestors more quickly. The construction of memory through art is not only represented in Pigüé by sculpture.

The artist Numa Ayrinhac, who is the author of five monuments in Pigüé, including him from the cemetery, is above all a painter known internationally. He was born in a village in the Aveyron and migrated with his family to Pigüé in 1886, when he was five years old. During the government of Juan Perón, Numa was chosen by Eva Perón to be the author of their portraits. Some of these portraits, in particular that which has been used for the cover of the book "The reason of my life", has been destroyed by the military after the coup d'état of 1955. His most famous painting is the portrait of the couple of Juan and Eva Perón, today in the Museum of the Bicentennial in Buenos Aires. Today the house of Ayrinhac, where his granddaughter lived until recently, was transformed into a museum. The house itself, built by the artist, is the first object of the museum and even the furniture of the time has been preserved intact, as well as his workshop with all the original artifacts. But even so the museum is a private initiative of his granddaughter and does not receive any consistent support from any institution.

There is another museum in Pigüé that belongs to the municipality and is housed in a historic house in the municipal park, the former home of the treasurer Eduardo Casey. This "regional museum", which was created in 1959, has greatly increased the presence of objects and documents from the French colony since the 1984 event and later in preparation for the arrival of the presidents of France and Argentina in 1987

Language

Language is the largest footprint left by the French immigration in Pigüé, and it is the one that has been the object of the strongest institutional decisions since the beginning of international cooperation in 1984. It is by far the strongest marker of identity: today the link with France is measured and essentially invoked by the language, rather than during the era while the generation of migrants lived, because it was measured in first stages of colonisation by family ties.

The French Alliance of Pigüé was founded on November 27th, 1946, at a time when the generation of pioneers was beginning to disappear. Until 1984 and in particular until the start of cooperation projects, the Alliance responded to personal wishes of maintaining relationship with a family history. This surely explains that its headquarters is housed in the building of the French Society and maintains strong links with this institution. For 20 years language management became an argument and sometimes a requirement to apply for scholarships and exchange programs, and this helped to curb the fall of enrollments. The current director told us that 30 years ago there were 25 to 30 students, who 20 years ago were only 15, instead of 48 students today.

The Amicale immediately worried about developing the French language, but different from the Alliance: in a "massive" and free way. The idea of the Amicale is to make the relationship with France, through cooperation in particular, the project of the whole people, and even of the whole party. With this vision, they were able to implement a novel project of compulsory teaching of French as a second foreign language for all students in the five primary schools, public or private, of the district. In other words, there are 300 young people from 9 to 11 years old who

have two hours of compulsory French per week. Without cooperation with France, this achievement would not have been possible, since the General Council of Aveyron financed teacher training and then paid teachers' salaries during the four years during which the project was considered as a "pilot experience". The intention was to familiarize the children in the primary school with the French so that many could list in the French Alliance when tackling high school. This phenomenon did not occur in such a massive way, however, since only 7 to 8 adolescent students per year were enrolled in the Alliance. Where there is really a deep learning of the language, it is when the person obtains a scholarship to do higher studies, generally a doctorate, with very strong effects at the level of all the members of the family and not only the fellow.

As a resource for participating in cooperation programs, the latter have not been so important as to generate expectations of a trip to France in each child. Despite these limitations, and thanks to these renewed efforts since 1984, the French language is now and undoubtedly the strongest legacy of immigration.

The gastronomy

We have identified several foods of French origin that persisted in families of French origin. We were quoted the "trufada", a dish with potatoes cut fine and fried in very little oil, cooked until partially disarmed with garlic, parsley and cheese. Also in some families are prepared hare civet and various delicatessen ("cochonnettes"), in particular the "fricando" that is a pâté presented in small balls wrapped in a cloth. Some interlocutors raise geese and prepare "filled neck geese". Some also still raise ducks.

All these meals are prepared and consumed in an exclusively family circle, privately. We even realized that little was said about these preparations between families. However, two typical Aveyron foods have managed to be identified collectively as a trace of the common past: the "estofinado" and the "aligot". The estofinado is a meal originally based on cod, nut oil and mashed potatoes. Many of our interviewees told us that they prepare it even in the house, even with common oil and another fish than cod, and that it is consumed in particular during Good Friday. The current director of the Amicale confessed that the food that has always been prepared in his family is what made him click with the French culture. The estofinado (they also say "French cod") is a curiosity of the north of the Aveyron. In fact it is a local deformation of the English word "stockfish", that is to say cod. This fish arrived in the Lot valley in the Middle Ages in exchange for local products and served to prepare the "estofi" or "estofinade", local deformation of the English word. It is the most conserved Aveyron food in families, and the one that generated more emotion and feeling of identity when discovering that familiar intimacy is part of a common past.

The aligot, on the other hand, is an "invented footprint," which does not detract from its value or its genuine character, but in fact it is more a marker of the recent relationship with Aveyron (and in particular of cooperation), and actually not (or solely) of the past of immigration. The director of the French Alliance warned us: the aligot is not the food of the North and West of the

Aveyron where ours immigrants came from, it is strictly from the East (the Aubrac region). However, the inhabitants of Pigüé who traveled to France discovered it, and the cooperation between the two agricultural schools, with the help of the Jeune Montagne cooperative in France that is leader of the process of requesting a Protected Geographical Indication (PGI) for aligot, has allowed, with much effort and generosity, to reproduce the "tome" in Argentina that allows the manufacture of aligot. Today that food is the central character of the celebration of the departure from France of the first immigrants, on October 25th. The Ambassador of France was invited to the event, he accepted in October 2015, he came with the Consul General of France and the Delegate of the Alliance in Buenos Aires. So the aligot is undoubtedly part of the identity of Pigüé and his French past.

What still did not work is the commercial stage. The dishes mentioned, as well as no other French food, are not served in the restaurants of Pigüé. The Amicale organized a course and a contest in 2014 in French gastronomy bringing a French chef of fame (Frédéric Rubio) to the table. In December 2016, four local chefs were sent to Aveyron for training in Aveyron cuisine at the "Grand restaurant d'application" of the Chambre des Métiers, together with Frédéric Rubio. The aligot has a great advantage since they can easily freeze the portions without altering the taste. Without success: today no French food can be found in the restaurants of Pigüé.

One positive aspect is that the gastronomy has managed to promote the image of a typical Pigüé with its relationship with France both internally in the district (as did the aligot and, to a lesser extent, the estofinada), and at the level of the whole country (just as the giant Omelette).

Books, written production

The written production on the French immigration of Pigüé is important and ancient. We have already mentioned, for example, research published in France in 1977, and updated sixteen years later, in 1993 (Andreu et al., 1993). The research has had an effect on a local awareness of a French past that needed to be cared for and shared so as not to be forgotten. But the publication of the book has also had its local importance, like many of the other books we cannot mention here. They were not confined to erudite circles, but are known by many inhabitants and in fact many of them are consultable in the Park Museum. Written production on the French origins is thus a reference in the construction of the identity of the inhabitants. It does not necessarily mean that everyone has read the books to which they refer, but these books are mentioned and used to legitimize the speech of local actors. It is to such a point that a rough field of symbolic struggle was generated for the interpretation of history that has had repercussions in the production and revision of the official historical narrative and in the exhibition of social markers of history such as monuments, or collective commemoration dates. The first book in the history of Pigüé, which glorifies the figure of Casey, was written for the fiftieth anniversary of the founding of Pigüé by Octavio Federico Ducos (1934), an important herdsman of the area whose family is native to the region of Pau in France. The Ducos family, who arrived years later than the first contingent with good economic level and in a better prepared locality, also had been chosen as one of the proxies of the owner Eduardo Casey, and was in charge of recovering money for him or evicting the first

Settlers who could not finish paying the land. In this dirty job he faced the leader of this first contingent, François Issaly.

Issaly is also the author of the most impressive document in the history of Pigüé, and probably of the whole history of transatlantic immigration to Argentina: a detailed diary which he wrote with perfect regularity from the day he met Clemente Cabanettes in 1882 and in which he decided to participate in the organization of this immigration, until the day of his death in Pigüé in 1934. There are 5,500 pages written in French in possession today of his granddaughter Vita, kept in his personal home which is his grandfather's own house. Vita is analyzing the manuscript grouping the pages of the newspaper in terms of major issues in order to publish an analysis of the huge document. She also kept the letters exchanged by Cabanettes and Issaly. The historical value of this documentation is considerable. Curiously it has been a private object until the death of the mother of Vita and when Vita feels the commitment that generates such heritage. His training as a sociologist at the National University of La Plata helped her to understand the importance of the object and to interpret it, as well as to show how the official history of the people had been manipulated by a group of notables of French origin. Although often mentioned by our interlocutors and considered as a great witness of the past, this huge manuscript has not been completely patrimonialized since it is still preserved in a private house, has no copy and is not the subject of another research than that of a person who, even though she is a professional sociologist, is a relative of the author.

In the expectation of Issaly's full journal entry in the public space, another paper by the same character has had a great public impact and has been the intellectual basis for a historical review pronounced only in 2014 by the Deliberative Council of the Party of Saavedra (Pigüé), rehabilitating the figure of François Issaly like unique cofounder of the town, along with Clemente Cabanettes, and definitively removing Eduardo Casey of that roll. In the process of argumentation, the expertise of Dr. Horacio Agustín Walter, professor at the National University of La Plata and an expert on immigration, was solicited. This Issaly manuscript has been fully digitized by his granddaughter and presented to the General Council of Aveyron, which archived it and then published it in 2014 with an adapted version (Issaly, 2014). This version of history, written in 1924, gives greater prominence to the first contingent and shows a disenchanted version of the colonization process, with persecutions against settlers who could not afford

Thus, in the history of French immigration in Pigüé, books have played a leading role, not only to remember the facts, but also to bring this immigrant past into the public space. When talking to local actors, books are the first references mentioned because they are given a lot of authority. Recently even the writings have participated in a debate on the interpretation of the past and have fed contradictory versions, making democracy live in the local public space through interpretations, investigations and controversies carried out by the local actors themselves. The writings are seemingly immobile traces that contain not only the data but the way of interpreting them, but the universe of the writings is actually made of constant and active reinterpretations of the previous traces and in turn constitute new traces of the relation with France, already which are largely the result of active links and cooperation involving mobilization and the promotion of new links.

Conclusion

Our research in Pigüé shows the abundance and strength of the "traces" of the French past and that, rather than in the landscape, in writings, buildings, institutions or museums, in the local food itself. And in the representations and activities of the local community. There would not be many prints today without this considerable work of the collectivity of French origin - and beyond the whole community of Pigüé and around (like the town of Goyena) - to make visible these traces, to transform them, to use them to relate or to appear adenrro And outwardly, to give them a current, sometimes even controversial sense at the local level (as in the case of Casey and Issaly's role in history), and so on. For this same reason, the traces as a social phenomenon require to exist and endure in a human group, and even more in a local society, a constant work of re-creation of the same and even the creation of new tracks that can find a place coherent in this set. It is the case of aligot that was not a dish imported by the settlers, or the omelet that has nothing to do with the history of immigration and yet any Argentine manages to link with it.

Fortunately these new tracks are not the result of a desire to build the tourist value of the place, it did not try to add signs recognizable by external visitors, or likely to be the object of a business. Even the Omelette does not belong to Pigüé's "floklorization" or "touristic" dynamics (despite its economic effect on the feast day of the town), but they are part of internal identity-building process at the local level. It is a process of building a "social heritage" (Saez, 1995) that can be more or less "collective" or centered on local groups (popular heritage) as well as on reduced elites (this is the case of the work of Numa Ayrinhac), but which never seems to have genuinely ceased to be a social construction of identity and did not fall into folklore or miserableness in which many projects of revivification of local identities or restoration of art has fallen (Grignon & Passeron, 1989; Saez, 1995).

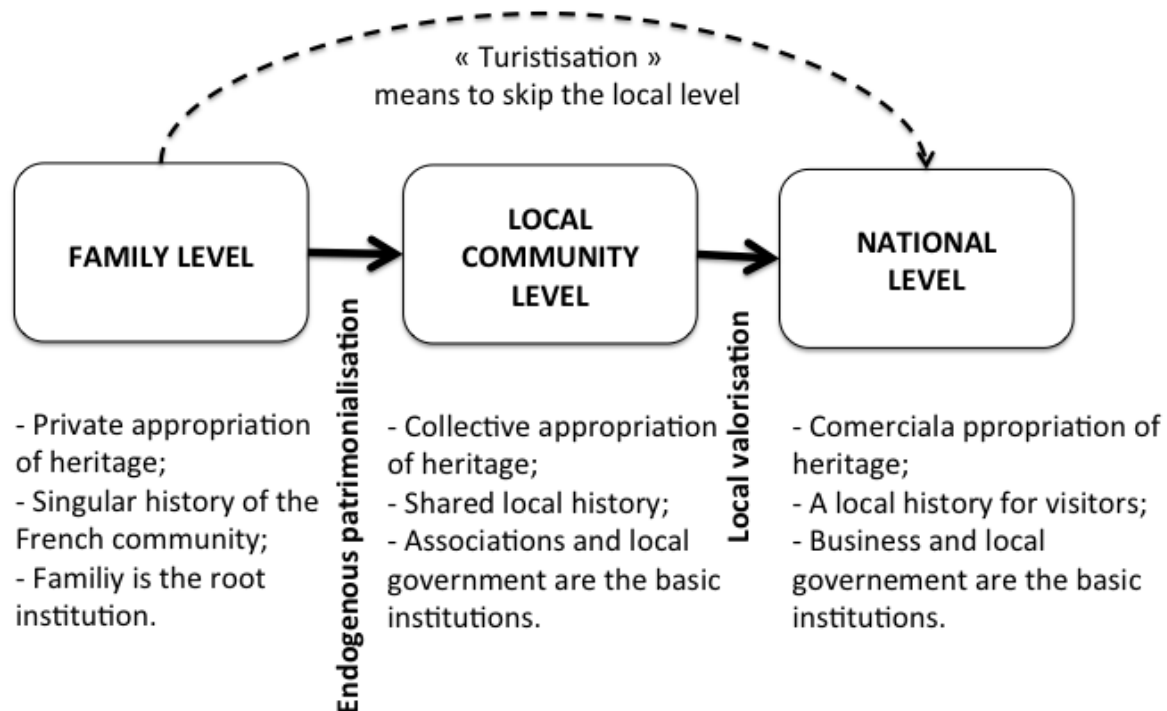


Figure 1 –SOCIAL APPROPRIATION PROCESS OF LOCAL HERITAGE OF MIGRATION

Figure 1 show in fact two very different ways of local valorization of the inheritance of the past. One goes through a process of transforming inheritance into a "heritage". Patrimonialization is precisely the observed process of transformation of the French heritage in Pigüé since the preparations for the centenary. It is the process that allows each inhabitant of Pigüé to feel concerned, and even identified, with the French past. The complementary role of the Amicale in relation to the French Society has been very important, but nothing would have happened without the cooperation and in particular decentralized cooperation with France. When the French Society maintains its role for the families that has a personal link with France and in the "French community" as a whole, the Amicale completes this role by accompanying a new function of French culture since 1984: to be a common resource to all the population of the town of Pigüé and even the district. But this resource had to materialize in this stage with concrete possibilities of travel or connection with foreign visitors. The French Society had not needed this public resource because it could mobilize private resources. In this sense the institutions and networks of the Amicale and the French Society are complementary. The same is true of compulsory French study in all primary schools which, beyond bases in language for the whole population, are transmitting an interest and a minimal opening towards French culture and towards an aspect of the history of Pigüé that already left of being private. Instead, following the courses of the Alliance is a personal demand or a particular trajectory. The two are complementary.

Editing books, making museums, create local parties, proposing typical foods in public events, requesting a new analysis of local history by the Deliberative Council participate in an activity of "publicizing", or making public, the French past, at the level of the town. This activity is basic in the patrimonialisation that consists in admitting a resource in the public domain, without depriving of course the families of French origin of the privacy and of the personal identities that they have constructed. The resources of the cooperation with France have made it possible to prevent the tourism of Pigüé from providing the incentives and the resources to revalue the French past, and it has been vital not to skip the patrimonialisation stage. For this reason, it was necessary for a different institution to emerge from the French Society to accompany this stage of patrimonialization at a local territorial level (the district, the population). Only when this stage is sufficiently consolidated, we believe that another stage of local economic valorisation can be initiated that allows an economic use of the cultural link. In fact, Pigüé did not enter into this dangerous stage (because of the risks of folklorization, identity dispossession, rigidification and simplification of the local culture, commodification, etc.), but it will be difficult to avoid it, because resources from cooperation have declined.

References

- Andreu, J., Bataillon, C., Bennassar, B., Gaignard, R., & Tulet, J.-C. (1993). *Les Aveyronnais dans la Pampa. Fondation, développement et vie de la colonie aveyronnaise de Pigüé - Argentine, 1884-1992* (Vol. 2e). Toulouse: Privat et Presses Universitaires du Mirail.
- Ducos, O. F. (1934). *Cincuentenario de la Colonia francesa de Pigüé. Reseña histórica por sus vecinos*. Pigüé, provincia de Buenos Aires, Argentina.

Grignon, C., & Passeron, J. C. (1989). Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature. Paris: Gallimard et Le Seuil.

Issaly, F. (2014). De l'Aveyron à l'Argentine : itinéraire d'un pionnier : chronique de la fondation de la colonie française aveyronnaise de Pigüé / d'après le manuscrit de François Issaly, 1924 ; adaptation de Nadine Costes ; avec la collaboration de Louis Costes et Eduardo Varni. Rodez: Archives Départementales de l'Aveyron.

Lenclud, G. (1987). La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de la "société traditionnelle" en ethnologie. Terrain, Carnets du Patrimoine ethnologique(9), 110-123.

Saez, J. P. (1995). Identités, cultures et territoires. Paris: Desclée de Brouwer.

Non Formal Musical Education and Migratory Currents in Campinas Region

Júlio Amstalden

Methodist University of Piracicaba – UNIMEP.

Human Sciences Faculty - FCH

Brazil

julio.amstalden@gmail.com

Abstract.

This paper deals with the relations among non formal musical education and migratory currents in Campinas region. The first part compares two Non Governmental Organizations from Campinas, both of them located in regions of high social vulnerability in the periphery of the city. The inhabitants of those regions come mostly from other Brazilian states in order to achieve better life conditions in Campinas, but without the needed qualifications to work in an industrialized region. The second part is about de choir singing tradition in the Methodist University of Piracicaba as heritage of North American immigration in the end of 19th century.

The relations among different cultures and the results coming from it are observable in both cases.

Key-words: Non Formal Education, Music, Migrations

This paper brings the results of two parts of a wider research. This considered the professional reality of Brazilian musicians and their insertions in the Non Formal Education field, by the way it dealt with interactions between musicians and groups of people. Those interactions are classified as belonging to the Non Formal Education, which is understood as a process that redefines and recreates itself while is being practiced (GARCIA, 2009). In some cases, such interactions could be considered also as Informal Education. It was used the configurational Sociology of N. ELIAS (1993, 1995, 2000 and 2001) and the concepts of Labor and Work (ARENDT, 1981), as well the considerations of Professions Sociology from the Anglo Saxon school (FREIDSON, 1994, LARSON, 1977 and RODRIGUES, 2002) and from Artistic Professions Sociology (MENGER, 2005).

By this way, the field work was done in two NGO from Campinas city, both of them dedicated to the care of childhood and youth, as well three Universities from São Paulo state where musical activities are developed in parallel to the official courses.

The methodology of Oral History was used as research tool and the subjects were musicians of different ages and educational levels. Since even the musicians themselves do not have a clear conscience of their role in the society and the place they occupy in it, Oral History was useful for its potential of clarifying the “collective relations between individuals in a group, in a social layer, in a professional context, in other times and also nowadays” (PEREIRA DE QUEIROZ, 1988, p.61).

Two NGOs from Campinas

Campinas city has a large number of Non Governmental Organizations dedicated to several causes. Those dedicated to the care of children and young under social risks are not few. There is a pallet of different ideological colorations behind each one of them, ranging from the most clear to the more obscure ones. The NGOs selected by the researcher have enormous differences concerning their origins and structures, although they both have projects raised on the Child and Adolescent Statute. Arts are used in both of them as a educational resource, by the way musical education is a common practice in the two institutions. Work field was based on in loco observations of the music classes in both visited NGOs, as well in the collect of depositions of the musical educators.

Progen

The Projeto Gente Nova (PROGEN – New People Project) was officially created in 1985 by a Salesian nun. Catholic Church in Latin America in 1980 decade was strongly oriented by Liberation Theology, that turns to the oppressed, excluded, marginalized people as the center of the ecclesiastical preoccupations. In this context, many Catholic religious orders rethought their way of action in the society and decided to move from the centre of large cities to the peripheries of them, aiming to get in close contact with the poorness and live together to the excluded. The Basis Ecclesial Communities appeared in that moment and embraced social movements.

PROGEN is not more linked to the Catholic Church today, but much of the thinking and practices of the institution are still observable until now. There are more three PROGEN units beside the original one. The research was developed in the unity of Cidade Satelite Iris II, a neighborhood installed over a former place for dumping of garbage, plenty of drugs traffic. The inhabitants are from the poor states of Northeast Brazil, arrived in Campinas in order to search job opportunities. As they form a non skilled labor contingent, they are employed as brick layers, housekeepers, chargers and so on. According Brazilian Institute for Geography and Statistics (IBGE, 2010)¹, inhabitants of the region have incomes ranging from US\$140 to US\$281 per month; they are predominantly mulattos and they have families with great concentration of children ranging from 10 to 14 years old.

At the time of the research, there were three musical educators at PROGEN. They were young in the age group of the 30 years and originating of popular classes, whose musical formation took place of self-taught form. All of them were born in Campinas city. None of the three had attended higher education in any area. None of the music educators have reading skills and play "by ear".

Music at PROGEN is offered in the form of guitar, percussion and flute workshops.

Cpti

At the end of the 1980s, a settlement of approximately 200 families was installed in the Vila Independência neighborhood in the Campinas district of Nova Aparecida, in turn located at the junction of three railroads and three important São Paulo highways, near Ataliba Nogueir, the largest prison complex in Latin America. It is still a region with a high rate of social vulnerability, boosted by the development of the last decades, so that the problems of domestic violence, sexual exploitation, trafficking and drug use have been worsening. According to the 2010 census², the population growth rate of the district is one of the highest in Campinas: 4, 62% a year. The population is young, concentrating on the age group of 25 to 29 years, predominantly white and brown, receiving between one and two minimum wages per month.

Mothers living in the Vila Independência settlement faced the problem of not having some kind of structure that could provide care and food for their children while they were away, working. The resident Ileide Martins took the initiative to organize four volunteers together to welcome, feed and care for children whose mothers worked the day. In a precarious and improvised shed, the five women took care of about 40 boys and girls. Ileide sought food at the fair's end, picking up what would be discarded.

Ileide Martins also needed to work and was employed as a cook at the home of a Brazilian Bosch executive. After some time, her mistress, the German Sylvia Leeven knew that Ileide used to donate almost all of her payment in order the children in the neighborhood could be cared for and fed.

Mrs. Leeven decided to provide funds, along with her contacts in Germany, to care for the children. In this way, Sylvia and her husband, with the support of Bosch, German humanitarian organizations and other Germanic industries, created a project that later became the NGO "Centro Promocional Tia Ileide", or simply CPTI. With the leadership of the foreign couple, Ileide Martins left voluntarily, leading other social projects outside Campinas.

The CPTI has two musical educators. The youngest of them is of very poor origin, born in Recife - PE, and, migrated to Campinas at the age of nine, was educated in the institution, where he studied erudite guitar with students of the Baccalaureate in Music of Unicamp. The other educator comes from a middle-class family. He toured a tortuous path of musical training, playing in pubs and weddings to pay for his studies. He attended private lessons, conservatories and educational projects focused on Music. He had contact with the violin and turned to this instrument. In his formative course he met violinist Shinobo Saito, specializing in the Suzuki Method³. Shinobo, involved him in the work she developed as a music educator at CPTI, where she had been brought by the German Sylvia Leeven. Finally, Shinobo Saito left the CPTI and left in his place the talented student, whom he continued to direct.

Unlike their PROGEN colleagues, both CPTI educators have the ability to read sheet music, consciously and fluently. A string orchestra and a choir were formed by suggestion and commitment from the elders of the educators.

CPTI offers workshops on violin, violin, viola, cello, flute, electronic keyboard, choral singing, musical initiation and orchestral practice.

Music Education

The two surveyed NGOs use Music as a pedagogical resource, without aiming to train musicians. For both, the main value of Music lies in its ability to aggregate and socialize, in order to favor the creation of bonds between educators and students, and of these, between one and the other. Music would still be a factor that would help in the work of elevating the self-esteem. However, the origins of each of the entities and, related to this, the type of musical educator they hire influence the way of using Music as an educational element.

Kater (2004) considers the use of Music positive as an aggregator element, but Music contains many other potentialities in its intrinsic structure, which are overlooked by educators, so that often the teaching of Music in social education is on a shallow surface and formative opportunities are wasted. In short, the perception of the potentialities that the teaching of Music ends depends, ultimately, on the formation and musical experience of the educator himself.

Comparing the field observations on the dynamics of musical education performed in PROGEN and CPTI, it could be stated in broad lines that what happens in the first one are random and intuitive procedures, while in the second there is a planning and intentionality of actions, conditioned mainly by the use of a universally consecrated methodology, the Suzuki Method. While in the PROGEN educational dynamics centered on the mimicking of

educators' actions, there was a constant effort in the CPTI to raise awareness and rationalize actions. In this way, it was observed that PROGEN students did not show any progress in gaining skills in their instruments, whereas in CPTI this was appreciably present in the fact that, through a series of lessons, more advanced students were part of the small strings orchestra, showing ability to read simple scores and showing good quality of pitch and rhythmic precision. In PROGEN there was the tendency of music workshops to function as a pastime, without adding new knowledge and autonomy to learners. Also, on the other hand, it was possible to observe that the educators of the CPTI took advantage of the opportunities presented by the presentation of new musical elements to add to them other non-musical information related to other fields of knowledge and even to life together⁴. Such opportunities were largely neglected by PROGEN educators who did not seem to see the links between Music and culture more broadly.

For PROGEN educators, increasing self-esteem in learners would be a direct and natural consequence of exposure to an audience. For those of the CPTI, it would be an achievement coming from the gradual acquisition of skills at the instruments, conception that is in agreement with what have affirmed researchers of the area of musical education (KATER, 2004; PENNA, BARROS & MELLO, 2012).

The awareness of musical practice as a lapidary of will, effort and discipline was very present in the speech and conduct of the CPTI educators, so they were clear that musical education had the function of working the character of the students, in order to prepare them to face the challenges posed by life. On the other hand, for the educators of PROGEN, the idea of discipline underlying Music related to norms of group behavior, which led them to bargain with the students: they could participate in a presentation - which in essence represented the opportunity of a Walk - if they showed good behavior.

Finally, we must consider the question of cultivated repertoires. The educators of PROGEN, with the intention of raising awareness about the reality in which the students live, bring them repertoires coming from cultural industry, which criticizes the society. They hope, therefore, to stimulate the students to transform themselves through a process of identification with the sung texts that are presented to them⁵. This is a questionable procedure, because texts can, also via identification, have the effect of immobilizing and make the students accept the reality in which they live as something inexorable and hopeless. CPTI educators cultivate a large amount of foreign repertory, mainly from German folklore⁶, due to the methodology used by them. This creates strangeness, since there is a great distance between the origin of the students (many born in the Northeast or families of Northeastern migrants, still retaining the accent and linguistic expressions of the region from which they come) and the origin of the repertoire. In one institution as in another, what is observed is that, in the effort to be inserted and accepted in the region where they are, the students deny their culture of origin, by de way they consider it subliminally as a minor and worthless matter, being ashamed about it. The faster they forget, the faster they integrate into the "modern", "advanced" and fashioned way of life of the region they live in. Thus, they really lose the idea of who they are by throwing away their ontological identities. A musical work could really help them to recover the bonds with this culture of origin and favor them in a process of strengthening, through valorization of their identity. The musical memory of their parents and grandparents (not infrequently coming from the rural and interior areas of where they came from) could be researched and worked out. This memory encloses the musical manifestations associated with community life, with its own celebrations and values, revealing roots and deep identities.

The Methodist University of Piracicaba - UNIMEP

Music is part of institution's life since the earliest days of the Piracicabano School (from which Unimep originated), as an inheritance of North American Protestant culture. The Piracicabano School, devoted to Elementary and Middle School, was founded in 1881 by the American missionary Martha Watts. It was the first Methodist confessional school in Brazil. Courses in Administration, Economics and Accounting Sciences started to be offered in 1964 in Piracicabano. Other courses were structured over the years and the Brazilian Ministry of Culture and Education (MEC) recognized in 1975 the existence of the Methodist University of Piracicaba (UNIMEP).

The coming of the first Methodists to Brazil is related to the War of Secession (1861-1865). The Brazilian emperor D. Pedro II had an interest in developing the techniques of cotton cultivation in Brazil, so he created forms that facilitated immigration and land transfer to the Americans interested in immigrating. Thus, a nucleus of confederates led by Senator William Hutchinson Norris settled in Santa Bárbara d'Oeste in the late 1870s. The fact that Brazil was an agrarian and enslaved country was a great attraction for these immigrants who cherished the dream to establish a new confederate state in the country. They had information about the scientific-technological backwardness of Brazilians, the difficulties of the crown in managing an immense territory and the low demographic density of the country. Ideologically, they brought with them the feeling of cultural and political superiority, since they came from a republican country. They also believed that the country's backwardness was due to the presence of Catholicism (PEREIRA, 2008). The Methodists then realized that they should invest in the field of education, both as a way of competing with and against Catholicism, and as a way of reaching the ruling

The missionary Martha Watts founded a school in Piracicaba in the year 1881. In quick succession, more Methodist schools were founded in other Brazilian states. In 1930, after arduous toils, the existence of the Methodist Church of Brazil was recognized by the USA's Methodists. However, it was still the Americans who financially supported the Church. Parallel to this, new currents of thought, more attentive to the Brazilian and Latin American reality, were strengthened within the institution after World War II. Thus, in 1948, the Methodist Church of Brazil joined the newly created International Council of Churches, an organization to which the Catholic Church was also affiliated. Thus, in the 1960s, when liberation theology was systematized, several Brazilian Methodist theologians adhered to this trend.

Thus, the new ideas did not appeal to all Methodists, so that two antagonistic groups were being drawn within the institution, being one of a more conservative and a more progressive character. Throughout the 1970s and 1980s, the progressive wing, more attuned to liberation theology, grew and grew stronger in university settings controlled by the Methodist Church, especially the Faculty of Theology of the Methodist Institute of Higher Education (IMES) in Bernardo do Campo, a city plenty of workers' movements and labor struggles in the 1980s.

The first Unimep dean was the American Richard Edward Senn. His wife, Noemy Senn, also a foreigner, organized a musical group called "Young Sound" at the newly established university. Its main objective was to carry out conversions to Methodism, targeting young people, both university and city (PEREIRA, 2008). The repertoire was something that approached the gospel and was brought from the USA by Noemy Senn, being translated by her into Portuguese. The group then presented it in busy sessions at the university, at various venues in Piracicaba and also in other cities.

Richard Senn left Unimep at a time when Liberation Theology began to strengthen within Methodism. He returned to the US with his family and Prof. Dr. Elias Boaventura (1938-2012), Brazilian, took over the rectory in 1978. Boaventura, in line with the progressive lines of Methodism, brought several teachers from the Methodist Institute of Higher Education (IMES) of São Bernardo do Campo to work in the Unimep.

At that time, the University and School Pastoral of the Instituto Educacional Piracicabano (IEP)⁷, has developed many and varied works together with the internal and external community of the institution, with strong insertions in social issues and of community interest. A new concept of missionary action was involved as well as new practices and experiences. Thus, marches were organized with teachers and students, debates with the city hall were promoted, work was done in peripheral neighborhoods; In short, a whole range of action that ended up bringing benefits to the population of Piracicaba. The open dialogue with the city council has raised issues such as housing, prison law, ecology, rural work, urban transport and police violence, which have also become part of Unimep's research projects. In this way, the scope of action of the Pastoral was broad and harbored other activities at the university (Arts included), recognizing that they had a relation with the mission that the Church proposed:

Unimep grew and established itself in the Brazilian educational scene from the 1990s. During this period, major investments were made in the Music area: the creation of three more university choirs, purchasing of instruments, construction of a theater, organization of concerts with Brazilian and foreign musicians, chamber ensembles and large orchestras. The choirs started to travel through cities of São Paulo and other states to perform. The travels of the choirs also included some trips to abroad.

The testimonies collected from former singers are unanimous in pointing out that, while still active, the Unimep choirs were spaces where educational procedures were widely practiced. The repertoires were decided from what was understood as a "need", whether from the public or from the members themselves. The choirs were ensembles that also taught by the opportunity offered to the students to travel and to have contact with a wide and varied panorama of the national and foreign musical culture, restricted not only to contemporaneity. They also taught the possibility of contact with other languages and other forms of culture. The testimonies also recognize the different contributions of choirs to the professional life of its members, as exemplified by the nowadays clinical psychologist who admitted having developed a special sensitivity to the inflections of her patients' speech⁸, from her experience with Music in one of the University's students choir. The deponents also recognized that they learned tolerance, discipline and respect for each other through choirs.

Therefore, because they have not been an integral part of higher education curricula, nor have they gone through any form of external regulation, university choirs can certainly be understood as spaces of Non Formal Education in Music. The testimonies unanimously acknowledge that, despite all the educational content existing in choirs, these were not well understood by the university community as a whole, which tended to interpret them as an adornment for academic ceremonies or propaganda vehicle for the name of institution, in order to minimize its significance as teaching tools.

We have, then, the panorama of an institution that was born from the sight of Foreigners on the Brazilian reality. However, this sight was being modified by the reality as the Brazilians deepened their reflection on how they were perceived by the Foreigners, the nature and the intentions of their sight. In this way, it was possible to adopt a general educational project for

the University, consistent with what was understood to be the Brazilian reality, until it was abandoned due to the existence of economic and ideological pressures. The appreciation for choir singing, present in the baggage of the American missionaries, was materialized in the formation of university groups dedicated to the genre. Such groups were emblematic of an artisanal conception of Music, in a way to be accessible due to its low cost and aggregating potential.

A factor that has to be considered in relation to University Choirs of Unimep is that they were incentive for the professionalization in Music of several of its members. That's the case of the former student of Architecture that became lyrical singer; he won a scholarship for accomplishing his Music studies in the USA and nowadays he has worked in that country and in Germany. Another case is that of the publicist who became a pop singer, as well as the psychologist who opened a music school. By the same way, there is the journalist who became choir conductor, having redirected her profession to this area.

The present testimonies allow us to understand the University Choirs of Unimep as appropriate spaces to socialization, where it was possible to build bonds of friendship that, in some cases, survived for decades. Testimonies also show that University Choirs contributed significantly to the professional training of the deponents, even though they are not, in most cases, directly related to their specific areas of activity.

Conclusion

This reflection would not be complete if one does not take into account the origin of each of the NGOs surveyed and how these origins have, to a certain extent, influenced the choices regarding the type of musical education offered. PROGEN arises from progressive Catholic thinking, at the height of Liberation Theology in Brazil. Such a theological current also had as characteristic some idealization of the poor as the holder of an authentic wisdom, which had to be preserved from the attacks of a presumptuous and pretentious middle class; by the way, this would be shaped as cultural domination. However, it was not considered at that time that depriving the poor from contact with the highest forms of culture could also be a way of domination, especially at a time when the world economy underwent profound changes in the mode of production (HARVEY, 1994) in order to create new consumption demands, often disseminated through mechanisms that used cultural manifestations, such as Music, as a vehicle and tool to reach all social classes, including popular ones. That is, music of a strong media nature has been increasingly disseminated and used as a means of persuasion, in order to become, for many, the only or one of the only musical genres known. In turn, the CPTI, despite being planted by the humble action of a migrant mother, was made possible thanks to the intervention of a couple of foreigners, just like others in the city of Campinas due to the significant presence of multinational industries. Coming from Germany - a country where Music has a privileged position in society, by the way to be seriously integrated to the school curricula of public schools and to be generously offered to all social classes - the couple of foreigners didn't economize to equip the NGO managed by them with what they understood to be the best in terms of music education. To this end, they mobilized their contacts to get infrastructure and trained personnel.

Thus, the configuration we have is of different human displacements interacting with each other, each bearer of his vision of the world and of society, being this valid for the students and their families, as well as for the analyzed institutions. In relation to the musical practices

of the two NGOs studied, one could say that the concepts of cultural and social capital, as defined by BOURDIEU (2015), are applied to the choices made by the two institutions.

It can be concluded that Music in a context of social education can, rather, have a transforming character from an awareness of all the possibilities intrinsic to its structure, which requires study and deepening. When this awareness is lacking or deficient, musical education in the context considered may be harmless or bear fruit contrary to what one hopes for, by reproducing the common sense in society in relation to Music: it is not a question of work or knowledge, but a mere pastime, even if there is no explicitness of it. The fact that many musicians seek non-formal education as an alternative work, motivated by the urgency of obtaining means for their subsistence, can run over and even prevent the necessary deepening to take advantage of all the potential offered by a careful and quality musical education, without necessarily addressing the students to the professional practice of Music. On the other hand, there are also lacking criteria for musical education for the NGO managers themselves, however serious and committed they may be.

The University in general opens spaces for musical practices, spaces that can exist in different forms: choirs, orchestras, bands and other collective character possibilities, destined to the internal communities (students, employees and teachers) and external ones. What has been observed is that such spaces are shaped by the history of formation of the institutions that shelter them, so that, from the conceptual point of view regarding Non Formal Education, different planes of immanence would be at their deepest bases. Those are spaces that favor the members' socialization and where knowledge is transmitted, being able also to awaken (or encourage) the musical vocation in its members and, thus, to point out to them other horizons of work. However, regardless of a conservative or transformative character, the University's appropriation of these spaces tends to be guided by common sense: the musical production of such spaces is many times used to "brighten" academic events, such as congresses, various solemnities and inaugurations.

Both the non-formal education sceneries presented here, the NGOs from Campinas and the Methodist University of Piracicaba, constitute as spaces of work for musicians, professionals who have entered the field of Education as safer alternative of gains, given the uncertainties and the risks of the artistic career. Non-Formal Education presents many doors of entry, and some of these doors were created by others and associated with needs that go beyond Music per se, a fact demonstrated by the sceneries shown here, both strongly influenced by current and former migratory movements, in one of the richest regions of Brazil.

Bibliography

AMSTALDEN, J. C. F. A cigarra e a formiga: sobre trajetórias de músicos e suas inserções na Educação Não Formal. Campinas, 2017, 563p. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas.

A música na liturgia católica urbana no Brasil após o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo, 2001. 198 p.. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Artes, Universidade Estadual Paulista.

ARENDT, H. A condição humana. Rio de Janeiro, Forense Universitária. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

BOURDIEU, P. Escritos de Educação. Petrópolis, Editora Vozes, 2015, 16ª. ed. 279 pag.

CAMPOS, A. Y., CAIADO, K. R. M. Coro universitário: uma reflexão a partir da história do Coral Universitário da PUC-Campinas, de 1965 a 2004. Revista da ABEM, Porto Alegre, n.30, p.59-68, set.2007.

ELIAS, N. A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001. 312p.

Mozart, sociologia de um gênio. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995. 150p.

O processo civilizador. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, c1993-1994. 2v.

ELIAS, N, SCOTSON, J. L. Os estabelecidos e os outsiders. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.

FERNANDES, R. S. Educação não-formal: memória de jovens e história oral. Campinas, Arte e Escrita, 2007

FERNANDES, R. S. A música acontecendo pela educação informal e não formal: como se vai aprendendo a escuta da música e a fazer música. In: De experiências e aprendizagens: educação não formal, música e cultura popular. São Carlos, EdUFSCAR, 2013. Cap. 2, p.30-49.

FONTEERRADA, M. T. O. De tramas e fios – um ensaio sobre música e educação. São Paulo, Editora UNESP, 2003.

FREIDSON, E. Why art cannot be a profession. In: MENDER, P. M., PASSERON, J.C. (orgs.). L'art de la recherche. Essais en l'honneur de Raymonde Moulin. Paris, La documentation française, 1994.

GARCIA, V. A. A Educação não-formal como acontecimento. Campinas, 2009. 456p. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas.

HARVEY, D. Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo, Edições Loyola, 1992.347p

JOSGRILBERG, R. O movimento da autonomia: perspectiva dos nacionais. In: Ensaios: história, metodismo, libertações. São Bernardo do Campo, Editora da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1990. Cap. 4, p.93-133.

KATER, C. O que podemos esperar da educação musical em projetos de ação social. Revista da ABEM, Porto Alegre, v.10, n. 10, p.43-51, mar. 2004.

LANG, A. B. S. G., CAMPOS, M. C. S. S., DEMARTINI, Z. B. F. História oral e pesquisa sociológica: a experiência do CERU. São Paulo: Humanitas, 1998

LARSON, M. S. The rise of Professionalism. A Sociological Analysis. Berkeley, University of California Press, 1977.

LOZANO, J. E. A. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, M. M, AMADO, J. (org). Usos e abusos da história oral. São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, 2006, p.15-25.

MENDER, P. M. Retrato do artista enquanto trabalhador: metamorfoses do capitalismo. Lisboa, Roma, 2005. 140p.

PARK, M. B., FERNANDES, R. S. Educação não-formal, contextos, percursos e sujeitos. Holambra, Ed. Setembro, 2007.

PARK, M. B., FERNANDES, R. S., CARNICEL, A. Palavras-chave em educação não-formal. Holambra, Ed. Setembro, 2007.

PENNA, M. BARROS, O. R. N, MELLO, M. R. Educação musical com função social: qualquer prática vale? Revista da ABEM, Londrina, v.20, n. 27, p.65-78, jan.jun. 2012.

PEREIRA, H. L. C. S. Trançando os fios: educação, cultura e metodismo – o movimento artístico na Unimep (1970 a 1985). Piracicaba, 2008. 134p. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Metodista de Piracicaba.

PICHONERI, D. M. F. Relações de trabalho em música: a desestabilização da harmonia. Campinas, 2011. 252p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos 3, p.3-15, 1989. Ed. Vértice.

PORTELLI, A. Forma e significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. Projeto História 14, p. 7-24, 1997.

_____. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre ética na História Oral. Projeto História 15, p. 13-33, 1997.

QUEIROZ, M. I. P. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: LUCENA, C. T. et alii (org.). Pesquisa em ciências sociais: olhares de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo, Humanitas, 2008, cap. 2, p.35-77.

REILY, D. A. Os metodistas no Brasil (1889-1930). In: Ensaios: história, metodismo, libertações. São Bernardo do Campo, Editora da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1990. Cap.3, p.67-91.

REIMER, B. A Philosophy of Music Education-Advancing the Vision. New Jersey, Prentice Hall, 2003.

RODRIGUES, M. L. Sociologia das profissões. Oeiras, Celta Editora, 2002. Pg. 1-91.

RUMOS ITAU CULTURAL. Não-fronteiras: universos da educação não formal. São Paulo, Itaú Cultural, v.2, p.67-73, 2007.

SCHÜTZER, D. B. Em missão na escola: as pastorais escolares da Igreja Metodista. . Piracicaba, 2000. 95p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Metodista de Piracicaba.

SIMSON, O. R. M. V. et alii (org.). Educação não-formal: cenários da criação. Campinas, Editora da Unicamp, 2001.

THIOLLENT, M. J. M. Crítica metodológica, investigação social e enquete operária. São Paulo, Editora Polis, 1987, p.1-9.

¹ Data available at <http://www.campinas.sp.gov.br/governo/seplama/publicacoes/censo-2010.php>. Accessed on 03/14/2016.

² Idem

³ Methodology created by the Japanese violinist Shinichi Suzuki (1898-1998). It is based on the principles of Japanese culture and Zen Buddhism, and was drawn up in the context of the reconstruction of Japan after World War II.

⁴ It is worth mentioning the workshops of the guitar educator, a young man of very poor origin. When presenting the instrument, he stimulated the curiosity of the students to the fact that the guitar existed in remote centuries and, depending on how and with what wood it is built, it can achieve high artistic value. Likewise, he took the opportunity to talk about noble woods and the ecological care for them. On another occasion, he used the orchestra as an example of the exercise of dialogue and attention to the speech of the other.

⁵ One of the songs pointed out by the educators as a catalyst for identification in the students was Manguetown, from Chico Science. The text refers to the mangrove as a dwelling place of the lyrical self, dirty, fetid and inexorable place, in the sense that those who are born there, do not go out and develop their lives. The PROGEN unit surveyed was built on an old sanitary landfill, whose soil is still contaminated by slurry.

⁶ Suzuki's training took place mainly in Germany, from which most of the repertory to be worked out in its teaching methodology was withdrawn.

⁷ administrative department for the School and the University

⁸ A fact considered important by Psychology, considering the links between speech and the unconscious.

**Las formaciones territoriales y los vínculos con la patria: los azorianos y sus
descendientes en São Paulo, Brasil**

Elis Regina Barbosa Angelo

**UFRRJ- Universidade Feeral Rural do Rio de Janeiro – Brasil
elis@familiaangelo.com**

Las formaciones territoriales y los vínculos con la patria: los azorianos y sus descendientes en São Paulo, Brasil

Resumen

A 21 de abril de 1982, hubo la inauguración de la Casa de Azores de São Paulo. Las intenciones a su idealización, fueron la cooperación de la comunidad y los anhelos de compartir el sueño y juntar a los azorianos que vinieron a Brasil en búsqueda de oportunidades, que se concretizaron en medio a dificultades, falta de apoyo institucional, espacio y aplicación financiera. Al formar el espacio, sus protagonistas, tenían intento de traer las tradiciones para Vila Carrão, además de propiciar a los inmigrantes azorianos, una forma de reencontrar amigos y familia y así mantener un eslabón con el pasado, por medio de las fiestas religiosas, o por medio de la sociabilidad y demás actividades creadas en un calendario anual de eventos. La organización directiva de la Casa de Azores mantiene un eslabón con el Gobierno Regional de las Comunidades en Azores y a cada año participan con sus representantes efectivamente de los eventos en Azores que denominan las funciones de las casas desparramadas por el mundo. La finalidad establecida por el Estatuto de la Casa es promover entre otros eventos, la Fiesta del Divino Espíritu Santo, reconocida entre sus pares como el más importante eslabón con el pasado. Los miembros de la comunidad intentaban constituir una organización que los enseñase como grupo, especialmente por medio de fiestas religiosas y días santos. Las asociaciones mutuales, son estrategias de sobrevivir. Esta ponencia busca analizar los vínculos de los individuos y de los grupos de inmigrantes para mantener el eslabón con el pasado y dar continuidades en los dos países que forman esas relaciones.

Palabras Clave

Casa de Azores, Azorianos, asociaciones mutuales, vínculos.

Las formaciones territoriales

En la década de 1920, la ciudad de Sao Paulo estaba experimentando una propuesta para el crecimiento y la expansión del concepto de metrópoli. La reformulación de los espacios con el crecimiento de las fábricas e industrias en los barrios y en sus alrededores, especialmente en la Zona Este de la ciudad, donde era necesario, fue delineando las avenidas, barrios, y "lugares" propuestos al inmigrante, mano de obra para estos nuevos territorios que se asentaron, entremezclando características de sus protagonistas.

Prácticas, símbolos, colores, formas y significados de cada lugar pueden ser leídos como los "lugares" de (i) los migrantes, o "lugares" de la inmigración, formando vínculos con el pasado y traer a la ciudad el aire de historias y los recuerdos de la tierra de donde vinieron y dando a estos espacios nuevas formas de relacionarse con el "otro" diversidad cultural propuesto por la metrópoli. Sao Paulo es uno de los más prometedores en términos de crecimiento, con especial atención a la llegada de las fábricas, las industrias y las migraciones de todo tipo, se puede decir que la formación de Vila Carrao, en la Zona Este de la ciudad, comenzó una horizontalización con

características distritos industriales en los que observaron ciertas características y formaciones peculiares.

En estos espacios de los migrantes, así como los inmigrantes, en la que se ven permanente y los intercambios dinámicos son lazos de solidaridad, la supervivencia y la unidad y también intercambios de identidad, en el que la calle y el espacio creado formarán verdaderos territorios de las caras visibles formadas, con singularidades y peculiaridades de cada grupo. Por lo tanto, este documento propone reflexionar sobre la construcción social de los espacios en el desarrollo de la cultura y territorios de la sabiduría al pueblo de las Azores, en Sao Paulo, en especial de la década de 1950.

Al tratar de comprender la formación del territorio, también se apodera de los vínculos con el país, para pensar en la organización de estos espacios acondicionados su importancia social, económica a las relaciones culturales llevados a través del Atlántico y se fusionó la ciudad que ya era múltiple y numerosos, y que han delineado el lema "la ciudad de más rápido crecimiento en el mundo."

1. La formación de un vínculo de trabajo entre los países: la atracción y la repulsión

Los azorianos que llegaron a la ciudad de Sao Paulo en la década de 1950, tenían en la Zona Este de la ciudad, la formación temprana del lugar de la memoria, por lo tanto, comenzó a crear el espacio físico y emocional. El Cotonificio Guilherme Giorgi¹ fue el principal destino, se les permitió imaginar cómo reorganizarían en la vida cotidiana y cómo podría reanudar su vida en Brasil. Con letras de llamada y los familiares y amigos ya instalados, iniciaban la saga de y / inmigración. Azorianos derivada principalmente de la de San Miguel y Terceira Islas tenido contactos con la familia y amigos que trajeron en oleadas de trabajadores para formar nuevos lazos con la tierra elegida para vivir. Algunos recuerdos de las generaciones nacidas de estos inmigrantes a favor de la formación de la vecindad Carrao de las relaciones entre Brasil y las Azores como "(...) vino, trabajado un año o dos años, tenían dinero, no podía también por lo general ya con el Guilherme Giorgi letra de llamada, que ya estaban ya con el trabajo casi ordenado.

Muchos de los que optaron por Vila Carrao sabía cómo era el trabajo en las fábricas, la nueva vida que tendría y cómo era el barrio². Los familiares y amigos ya asentados en la ciudad escribieron a las Azores que describen la vida en la nueva ciudad y todas sus dificultades. Una vez establecida satisfactoriamente fueron llevados a su compañero de trabajo en la región. La formación de esta red de intercambio fue el resultado de la construcción de la familia y la unión entre los que han vivido en el barrio, contando a menudo con el apoyo "de los familiares ya están establecidos, que en algunos casos se convirtió en la explotación laboral de los jóvenes compatriotas o pobres y desfavorecidos en un lugar desconocido".

La Vila Carrao o jardín Textil³, como el barrio era conocido en la década de 1940, tenían el trabajo de expresión Cotonificio Guilherme Giorgi. Guilherme Giorgi,

¹ Fundada en 1911, la fábrica de tejidos, célula inicial del Cotonificio Guilherme Giorgi S/A, concretizada como complejo en 1920, trajo a zona Este de la ciudad de São Paulo muchos inmigrantes y sus descendientes para la formación industrial y la expansión del desarrollo.

² ROLNIK, Raquel. (1992): 28.

³ "Los datos históricos, a veces, se contradicen; las fechas ni siempre son exactas y los nombres, muchas veces turbados, pero una cosa es cierta, fueron las industrias del Grupo Guilherme Giorgi que impulsaron la ascensión del barrio de clase mediana y de los obreros. En 1906 funcionó la primera de ellas, la S/A Lanifícios Minerva, que empleó gran parte de los moradores. Fue en mediados de la década de 30, que el Comendador Guilherme Giorgi adquirió un área de 570 mil metros cuadrados donde se

su fundador, provienen de Italia en 1879 con su hermano. Construido en 1907 con un pequeño manual de tejer y telares autónoma. La industria ha crecido, se trasladó a la Villa y textiles incorporadas otras industrias, como la Minerva. Con la muerte de Guilherme Giorgi en 1936, la familia continuó trabajando en las industrias y su incorporación a los demás.

Paralelamente a la formación del territorio de las Azores en Sao Paulo, la ciudad pasó por el proceso de urbanización en la que residen algunas de las razones de su etnicidad ⁴ como una necesidad de la construcción, deconstrucción y reconstrucción de identidades y memorias con el fin de garantizar el origen en el espacio y tiempo. Teniendo en cuenta esta observación, es evidente que, "Los bonos del proceso de construcción se hace tejiendo una trama que asistieron género, etnia, las relaciones de clase, lo que constituye un proceso dinámico en el que los perfiles de comportamiento son lo hacen, deshacer y rehacer para la diferenciación y también para la integración ... "

La integración de los inmigrantes de las Azores interrumpido el comienzo de la búsqueda de lazos socio-culturales, destacando también las cuestiones de género y de clase como formas de mantener los recuerdos del pasado y de la tierra de la que proceden⁵, a través de la solidaridad y complicidad en un territorio desconocido y en el que buscado una forma de construcción que identifican un espacio. Esta identificación es parte de algo más grande, un pluralismo cultural ⁶, que atenderá a los intereses de los diversos grupos étnicos y, al mismo tiempo que les distanciamiento.

Con la delimitación de este espacio (Vila Carrao) al mismo tiempo que el territorio de las Azores, las familias se establecieron en busca de trabajo, y una mayor visibilidad de insertar su mano de obra en las fábricas e industrias se establecieron en la región. Esta cuestión del trabajo está incluida en las representaciones asociadas con ellos de sus esfuerzos en el trabajo. Las dificultades derivadas de la falta de infraestructura en el barrio que se formó muestran el tamaño de lo que significaba el ir y venir a trabajar en la vida cotidiana de los trabajadores. Para llegar a la fábrica, los trabajadores tuvieron que tomar un autobús en el Largo de Sao José do Belem donde la compañía fue el punto final de las líneas que sirven a la región: Vila Diva, Vila Formosa, Vila Santa Isabel y" Guilherme Giorgi. ⁷

Durante el proceso de construcción e instalación de la planta, los trabajadores caminaron durante largas distancias, sobre todo a pie, a través del bosque a la avenida donde se encuentra la obra. Los inmigrantes constituyen una gran parte de la obra que trabaja en Sao Paulo, tanto ajusta a los requerimientos de este tipo de trabajo operativo

construyó un complejo industrial, el Cotonifício Guilherme Giorgi, de gran importancia para el crecimiento y desarrollo del barrio y alrededores, ya que de la vastedad del *Sítio Tucuri, Bom Retiro* o *Chacra Carrão* surgieron los barrios: Vila Carrão, Vila Nova Manchester, Vila Santa Isabel y Jardim Têxtil. " REVISTA IN. *Era uma vez um bairro com muitas chácaras...* 27 de agosto de 2004. Disponible em: <http://www.revistainonline.com.br/exibe_historia_bairro.asp?texto=36&bairro=8>. Acceso a: 22/01/2010.

⁴ VILLAR (2004).

⁵ La tierra debe ser entendida como la patria, y esta como un "sentimiento de pertenecer; ser inmigrante es perder ese sentimiento y tener nostalgia delante de esa pérdida". SELIGMANN-SILVA (2005): 156.

⁶ "La adopción de la perspectiva del pluralismo cultural no importa en negar el hecho obvio de que, en las condiciones de São Paulo, se dió un profundo interrelacionamiento entre la sociedad nacional y las varias etnias y de estas entre si. Llega a tal punto, que es posible pensar en una 'nueva sociedad paulista', constituida por nacionales, inmigrantes y sus descendientes, con trazos propios y otros diversos relativos a otras regiones del país. Es posible aún pensar en una 'ideología paulista' del trabajo, constituida desde el esfuerzo de los inmigrantes y de las representaciones mentales a ellos asociadas. " FAUSTO (1991): 38.

⁷ BLAY (1985): 298.

como el hecho de que muchos de ellos eran trabajadores. Otra razón es no tener prejuicios contra el trabajo manual, lo que facilita la inserción en las fábricas.⁸

Además de trabajar en las fábricas e industrias, las Azores dedicada a las ocupaciones en áreas técnicas especializadas, panaderías, supermercados, carnicerías, floristerías y ferias. Las relaciones laborales impregnan el ámbito de la construcción de la ciudad; estos hombres y mujeres participaron activamente de las Azores, asegurando la visibilidad actualmente se percibe en la comunidad que habita en la Vila Carrao. Las marcas en la ciudad definen los territorios de la experiencia adquirida, ya sea debido a su patrimonio construido, es el patrimonio inmaterial unido en fiestas y otros eventos culturales que buscan la memoria de sus antepasados.

Es evidente, en relación con el trabajo y, especialmente, a la mano de obra, un cambio de dirección en las actividades cuyas características son evidentes en diferentes períodos de inmigración. Los trabajos de construcción, la casa y el barrio tiene un vínculo directo con el Cotonificio, lo que favorece una identificación no sólo económica, sino social y cultural con el espacio, la transformación de la vida cotidiana, la llegada de las Azores y la inclusión en el distrito de las consecuencias de trabajo en la fábrica.

La venida de las Azores a Brasil fue en busca de mejores condiciones de vida que el objetivo de la obra, ya se organizan a través de tarjetas de llamadas⁹. Las islas no han ofrecido las condiciones de vivienda o de trabajo, lo que hace inevitable la búsqueda de otras posibilidades de inclusión social, y Brasil fue a las Azores instalado en Sao Paulo la mejor manera de resolver sus problemas inmediatos. Como ya se ha comentado, la carta de invitación fue necesaria para que las Azores podría entrar en el país, y se adivina el compromiso correcto que tenían la intención de ayudar a los amigos y familiares que habitaban las islas¹⁰.

Entre los factores que motivaron la llegada de las Azores a Brasil, especialmente a la ciudad de Sao Paulo, se destaca el crecimiento de la ciudad de Sao Paulo y la expansión del trabajo de la mano de fábrica. El cotonificio Guilherme Giorgi, por ejemplo, tenía en su nómina a varios inmigrantes portugueses, trayendo más y más familiares y amigos de la vecindad - pueblo Carrao - y su entorno, con el fin de mejorar sus condiciones de vida y de encontrarlos trabajo.

Los trabajadores de las fábricas de Giorgi, que incluían la Minerva, como las actividades de sociabilidad y diversión, fueron galardonados con espacios creados por la fábrica en su propio terreno, un parque infantil y una sede donde se promueven bailes, abierta al público en el pago del boleto. Tenían un equipo de fútbol actualmente desaparecida. Muchos de los que vivían en las casas de grupo Giorgi tenían algunas condiciones que deben cumplirse, como pago por el apoyo que se les da.

A pesar de este controvertido tema de los pueblos de los trabajadores, casas populares en el pueblo Guilherme Giorgi dieron nueva característica arquitectónica a la vecindad. La construcción del actual espacio ocupado por el Jardín textil tiene cierta

⁸ CARONE (2001): 105.

⁹ En las cartas de llamada es posible encontrar a un inmigrante ya establecido asumiendo los gastos y las responsabilidades por la venida de conocidos y parientes. "Al iniciar la preparación para emigrar era necesario tenerse, en primer lugar, un familiar en Brasil. Era entonces, en este escenario que los emigrantes que habían venido a Brasil entre 1910 y 1930 aparecían, hasta porque era difícil encontrarse en aquella época, una familia en Portugal que no tuviese un pariente en Brasil." ALBINO (1994): 71.

¹⁰ "Los moradores de las Islas de San Miguel y Tercera fueron los que más emigraron a Brasil, según estadísticas. Los asociados de la Casa de los Azores – entidad sin fines lucrativos que tiene como objetivo reunir los azorianos, sus descendientes y los simpáticos a ellos, así como mantener y propagar la cultura, el folklore y las costumbres azorianos – son, casi en su totalidad azorianos de la Isla de San Miguel." ANGELO (2009) :47.

distancia en las características de reproducción. Pero desde un punto de vista sociológico, debido a la interferencia que causa la casa en las relaciones de producción, que se asemeja a las antiguas aldeas de los trabajadores. Sus paredes son reales, aunque no concreta.

Además de la obra de fábrica en ese momento, entre las décadas 1940-1950, la ciudad de Sao Paulo fue una oportunidad de salida de la crisis económica en estos temas vivido en las Azores, que abarcaba muchas oportunidades de trabajo y también los negocios a los que querían invertir. Algunas profesiones eran bien conocidos debido a las habilidades de los portugueses, que se hizo famoso como carniceros, panaderos, tenderos y comerciantes en general.

Para pensar en la ciudad en el momento de la construcción y el diseño de los espacios, la creación de nuevos territorios, revelación significa experiencias dentro del grupo étnico que tangencia símbolos que forman a través del material y edificios inmateriales Actualmente desmembradas en los barrios que definen en su conjunto la ciudad de São Paulo.

Las tradiciones y construcciones espaciales

La familia es considerada célula vital de la sociedad portuguesa, la representación de la mujer como trabajadora, incansable, casta y fuerte ya precedió a la visita a Brasil porque demostró tales características en la vida diaria, especialmente en las zonas rurales y ciudades pequeñas, con atención a las islas Azores, donde había menos contradicciones ideológicas de las mujeres en la política. Con la llegada a la ciudad, las mujeres han cambiado su comportamiento un poco cuando se trata de prácticas laborales, que vienen a trabajar en fábricas, industrias y otras actividades al aire libre, que en gran medida diferían de la vida que tenían en las Azores.

Con la creciente crisis de empleo e ingresos en las islas y la posibilidad de que los hijos y esposos eran de las colonias africanas en tiempos de represión portugués, la emigración a Brasil y otros países como Canadá y Estados Unidos, fue la salida de muchos azorianos. Madres, esposas, hijas y nietas que buscaban en Brasil un refugio a los problemas y las dificultades económicas y sociales en el país de origen se puede comprobar fácilmente durante la llegada en las ciudades industriales, como la Vila Carrao, en la zona este de São Paulo, la creación de redes de cooperación.

Algunas mujeres se han comprometido a trabajar en las fábricas. A menudo familias enteras trabajaban doce horas por día en el mismo lugar. Las mujeres ganaban menos y los niños también; Sin embargo, todos participaron en el trabajo externo. El objetivo era, en la mayoría de los casos, pagar las facturas del viaje a Brasil, y muchos tenían deudas con familiares y amigos en las Azores.

Mientras que viene a la ciudad de Sao Paulo, creado redes de relaciones con sus compatriotas que ya fueron alojados en la ciudad. La vida cotidiana giraba en torno al trabajo y la religión. Las fiestas y momentos de tiempo libre y ocio fueron generalmente centradas en las reuniones religiosas - en fiestas, iglesia o incluso en la casa y sus alrededores.

En las Azores, la vida cotidiana se le dio en la casa y la iglesia, a la construcción espacial de las islas, que, en cierto modo, no permitió que grandes desplazamientos, e incluso una menor interacción con diferentes elementos culturales. La información llegó más tiempo así, y las mujeres tenían un comportamiento centralizada en simple, buena vida día a día. Por el contrario, cuando salieron de las islas y llegaron a Brasil, sus redes de relaciones se han ampliado, y comenzaron a tener una vida diferente que sabían.

Sin embargo, los lazos familiares y las relaciones con las redes compatriotas fueron más comunes en su vida diaria. El cuidado de los niños en el hogar ya no era una

tarea de sólo la madre; la niña de más edad era de la atención de los hermanos, mientras que la madre tenía sus turnos dobles - uno en la casa y otro en las fábricas. Esta doble función sólo hacer su propia madre tenía nuevos puntos de vista sobre la educación de sus hijos, que llegaron un poco de las costumbres definidas en Portugal.

Si bien estas mujeres llegaron con una educación estricta y se anclan en la trilogía de Salazar, solicitó a un lado las prohibiciones de todos los aspectos e insertar nuevos elementos derivados de la multiplicidad de los contactos realizados en su trabajo en las fábricas. Pero aún así, buscaron virtudes ya cristalizadas en sus memorias y comportamientos y que precedieron al sistema educativo de la época.

Se observa que, con la llegada de las Azores para la ciudad de Sao Paulo, hubo pocos cambios en la familia, en la que "la educación de los niños asistidos por las madres, que acentuaron las virtudes domésticas y tradición". En uno de los discursos de la señora Joana María, Azores viven en Vila Carrao, podemos observar la cuestión de orgullo y felicidad en la familia: "Así que para mí la familia es todo. ¡Y cuando leo mis versos, me siento chica, me siento catorce, quince años ... Ah! ¡Yo me siento feliz!"

Durante las festividades que tienen lugar en la Casa de las Azores de Sao Paulo, son las mujeres las que realizan la mayor parte del trabajo, sobre todo por ser responsable de la producción de la comunidad de mesa, una tradición que ha continuado desde las madres de las Azores, responsable de la alimentación y para la organización y preparación de delicias partes en general. Mujeres responsables de la preparación de la mayor parte de las festividades, ya sea en la preparación de platos, ya sea en la organización del partido en su conjunto. Pero las intenciones de las festividades siempre comienzan desde el simbolismo que el Espíritu Santo les da, a compartir los alimentos y las prácticas de carácter social.

Los platos se preparan pasar días. Todos los productos vendidos, donados o compartido durante la fiesta se realizan en la Casa de las Azores, y las mujeres están organizando intensamente todos los tiempos del partido. Cuando se dirige a esta cuestión, doña Leonilda, hija de inmigrantes de las Azores, los comentarios sobre cómo las mujeres se dedican a la construcción de las fiestas, mientras que uno de los muchos Azores quien hizo este espacio una extensión de sus hogares y su país de origen.

La casa tiene una connotación emocional construido, como un pedazo de las Azores; por cierto, como una pieza reconstruida las Azores, que recrea una identidad o identidades múltiples de las costumbres comunes a sus compatriotas. Los espacios de dónde venían y que traen a la memoria de hechos y actos tanto cotidiana como una fiesta, cuando vieron a sus madres y abuelas que comparten las mismas acciones preparan hoy para ellos muy orgullosos de sus raíces, están representados en las actitudes individuales y colectiva.

Esta sociabilidad trae recuerdos de las formas de vivir la vida cotidiana y también lo que él representaba y sigue representando individual y colectivamente. Los tiempos de los partidos se dividen entre mujeres que se preparan cada tipo de alimento. La casa fue convirtiéndose en una referencia del trabajo de construcción del partido, a un calendario que incluye no sólo el Espíritu Santo, sino también los días festivos como Navidad, Año Nuevo, Día de la Madre, el día de pizza, bingos, transformando el barrio en un espacio social, especialmente para unir a los azorianos y sus descendientes.

Consideraciones provisionales

La formación de la memoria y lugar como perteneciente Azorianos tenía en Vila Carrao una confluencia de aspectos positivos, ya que, además de ser el territorio de trabajo, traído en su dedicación a la configuración de los aspectos sociales y culturales de las Azores. La Casa de las Azores y es el punto más importante de las tradiciones es

también el lugar para enlazar con el país de origen para unirse a los azorianos, principalmente a causa de sus identidades o identificaciones entre las familias, especialmente en vacaciones.

Las mujeres son una parte clave en esta tarea de mantener las tradiciones, por tanto, reforzar la identificación del grupo y otros partidarios de la fe y vínculos a las Azores, por tanto, ya tenía una construcción social dedicado para la familia. Viniendo a Brasil provocó muchos cambios en la vida cotidiana - el trabajo externo, viviendo con otros grupos étnicos e inmigrantes y múltiples transformaciones de la vida individual y colectiva. Sin embargo, las madres y las abuelas mantienen en muchos aspectos, las formas de vida de las Azores, cuyos habitantes tuvieron en la construcción social y cultural de la familia de la vida.

El compromiso con la religión, la educación de los niños y la participación social en las reuniones con las mujeres de su grupo se hacía más fuerte y en la actualidad se percibe en las reuniones de la Casa de las Azores, cuyo objetivo es exactamente aglomerarse sus "iguales" y retener lazos emocionales con el país de origen, también el mantenimiento de las conductas que llevaron a las islas.

El pueblo Carrao, en la década de 1950, como una zona periférica, consistía en un espacio construido para el trabajo, colocándolas en la ciudad que ahora crecía vertiginosamente. El trabajo de la mujer estaba presente dentro y fuera de la familia. Fue hasta las mujeres en su vida diaria, que trabajan en las fábricas y en el hogar, así como la realización de algún trabajo en el hogar, tales como el bordado, lavar los platos y venta de alimentos.

El encuentro con una nueva forma de trabajar sólo diferenciado lo que se hizo para ellos en las Azores. En las islas las mujeres trabajaban en el hogar y en el campo, y ahora el trabajo de la fábrica era una extensión de lo que se podría llamar el trabajo externo. Cambiado el enfoque, pero no los poderes, los cuales ya fueron utilizados antes de llegar al país.

Parte del tiempo de trabajo en la Casa de las Azores es una obra colectiva, que resulta de la fe y sociabilidad entre las parejas que se reunieron con un interés común: montaje fiestas religiosas. Esto, dicho sea de paso, es un momento de fe, alegría y gracias a la abundancia. Este modelo es la legitimación de la cultura forman por la Casa de las Azores de Sao Paulo y el trabajo y la fe son elementos que fortalecen la formación del territorio de las Azores en el barrio.

Bibliografia:

ANGELO, Elis Regina Barbosa. *Memórias e identidades dos açorianos: a festa do Divino Espírito Santo na Vila Carrão em São Paulo. Oralidades. Revista de História Oral.* Ano 3. n.5. São Paulo: NEHO - Núcleo de Estudos em História Oral do Departamento de História da FFLCH-USP, jan./jun. 2009. p.47.

BLAY, Eva Alterman. (1985). - *Eu não tenho onde morar: Vilas operárias na cidade de São Paulo.* São Paulo: Nobel: 305.

CARONE, Edgar (2001). - *A Evolução Industrial de São Paulo (1889-1930).* São Paulo: Editora SENAC: 105.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. (2009). - *As Festas E os Dias: Ritos de Sociabilidades Festivas*. Rio de Janeiro: Contracapa: 26.

CORDEIRO, Carlos (2003). *O Fenómeno Emigratório Açoriano: Leituras e Contextos*. In RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (coord.) – Portugal – Brasil. Uma visão interdisciplinar do século XX. Actas do Colóquio. Coimbra: CEIS20/Quarteto.

COVA, Anne; PINTO, António Costa. (1997). - *O Salazarismo e as Mulheres: Uma Abordagem Comparativa*. Revista Penélope. n.17 - Gênero, Discurso e Guerra: 72-3.

FAUSTO, Boris. (1991) - *Historiografia da Imigração para São Paulo*. São Paulo: Editora Sumaré/ FAPESP: 38.

FREITAS, Sônia Maria de. (2006) - *Presença Portuguesa em São Paulo*. São Paulo: Imprensa Oficial, Memorial do Imigrante: 76.

PEREIRA, Miriam Halpern (1981). *A política portuguesa de emigração (1850 a 1930)*. Lisboa: a Regra do Jogo, p. 31.

MATOS, Maria Izilda Santos de. (2002) - *Cotidiano e Cultura: História, Cidade e Trabalho*. Bauru, SP: EDUSC: 123.

MOREIRA, R. (1998) - *Inovações Tecnológicas e Novas Formas de Gestão do Trabalho. Programa Integrar - Trabalho e Tecnologia*. São Paulo: UNITRABALHO: 116 -30.

PASCAL, Maria Aparecida Macedo. (2005) - *Portugueses em São Paulo: A Face Feminina da Imigração*. São Paulo: Expressão & Arte: 145.

ROLNIK, Raquel. (1992) - História Urbana: História da Cidade? In: FERNANDES, Ana; GOMES, Marco Aurélio (Orgs.). *Cidade & História - modernização das cidades brasileiras nos séculos XIX e XX*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo), Universidade Federal da Bahia, Salvador: 28.

SÃO PAULO (ESTADO). (2006) - Secretaria de Estado da Cultura. Departamento de Museus e Arquivos. Memorial do Imigrante/Museu do Imigrante. *Imigração Portuguesa no Brasil*. 4ªed. Série Resumos, n.5. São Paulo: 18.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. (2005). - *O Local da Diferença: Ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34: 156.

SOUSA, Fernando de; MARTINS, Ismênia (orgs.). (2006). *Portugueses no Brasil: Migrantes em dois atos*. Rio de Janeiro: Muiraquitã.

SOUSA, Fernando de; MARTINS, Ismênia, PEREIRA, Conceição Meireles (orgs.). (2007). *A Emigração Portuguesa para o Brasil*. Porto: CEPES/Edições Afrontamento.

SOUSA, Fernando de; MATOS, Maria Izilda; HECKER, Alexandre (orgs.). (2008). *Deslocamentos & Histórias: os Portugueses*. São Paulo: EDUSC.

VILLAR, Diego. (2004). - *Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth*. *Mana*. Vol.10, n.1. Rio de Janeiro, abr.

Pensar la etnicidad a través de los nuevos jóvenes migrantes europeos : el caso de México

**Émilie Angrignon-Girouard
Universidad de Montreal
Canada
emilie.angrignon@gmail.com**

Introducción

Siendo de naturaleza reservada, mi primer preocupación al vivir en un nuevo lugar siempre fue la creación de contactos y relaciones que lograré construir a mi llegada. Esta preocupación fue aún más importante antes de viajar hacia mi trabajo de campo en Ciudad de México, porque no iba a estar involucrada directamente en ninguna institución, empresa u organización formal. Sin embargo esta cuestión se resolvió tan rápido, que después de un mes allí, tenía la impresión de tener muchas oportunidades y tuve que disminuir mis actividades sociales. Fui acogida por una familia de tres chicas mexicanas que vivían en una bonita casa del barrio de Coyoacán. Amigos de amigos me invitaban a eventos culturales o diferentes actividades recreativas, donde conocí a gente que me invitaban igualmente y así sucesivamente. Tal como me lo contaron los migrantes europeos que conocí en el marco de mi investigación, “mi integración”, o más bien mi búsqueda de espacios de socialización con mexicanos, no fue un reto.

Para conocer a extranjeros susceptibles de encajar en el perfil que buscaba para mi estudio, participé en actividades de la plataforma InterNations Mexico, esa red social que sirve para poner en contactos a los “expatriados” de las metrópolis. Me sorprendí al constatar que más de la mitad de los participantes en las actividades organizadas no eran extranjeros, sino más bien mexicanos interesados en conocer a gente de afuera. Así que allí conocí tanto a mexicanos como a extranjeros. Y a decir verdad, se me hacía complicado entender por qué tanta gente era dispuesta a dedicar tiempo para nuevos llegados que apenas conocían. Lo que sentía, tal vez tenía que ver con un comentario de un mexicano interrogado en un artículo que trataba de la migración de españoles hacia Mexico, del periódico El País: presentarse acompañado con estos extranjeros “le hacía parecer sofisticado”. (réfrence) A lo largo de mi estancia en México, poco a poco acepté que la gente se acercaba a mi por la imagen que representaba, siendo blanca con un estilo europeo y acento francés.

La amplia tipología de migrantes que se asocia tácitamente al occidente o al norte global, es decir: los expatriados, los trabajadores humanitarios, las elites altamente calificadas, los managers móviles, los “lifestyle migrants”, los neonómadas o los nómadas digitales, etc. tienen en común ser considerados como desterritorializados, desconectados de los contextos locales. (Beverstock 2012, 2002, Benson y Osbaldiston 2014, Cohen 1977, Croucher 2012, D’Andrea 2006, Fechter y Walsh 2010, Fechter 2007, Leonard 2010, Meier 2014, Nohl, Schittenhelm, Schmidtke y Weiss 2014, Vaschetto 2009, Wagner 1998) Se supone que viven en una burbuja y que disfrutan de ciertos privilegios. Estas clasificaciones de personas móviles consideran muy poco la relevancia de la etnicidad de los sujetos que estudian. Se refieren a la raza (whiteness), a la profesión y al carácter postcolonial que tienen estas migraciones temporales. Además, en el campo de los estudios sobre el cosmopolitismo, muchos argumentaron que entre más una persona es móvil en el planeta, menos la pertenencia étnica tiene sentido para ella. (Ossman 2013)

Los “a priori” sobre los móviles del norte”, tal como les describí brevemente, han empujado a los investigadores a abandonar la noción de etnicidad fuera de su campo de análisis. Los migrantes de ciertas naciones europeas, los estadounidenses y los canadienses, casi nunca son estudiados dentro de los paradigmas de la etnicidad. También se ha dejado al lado el término en los estudios sobre el emprendimiento inmigrado, aunque antes era basado sobre ese mismo concepto.

(Waldinger 1993)

Al contrario de la tendencia de presentar a los migrantes occidentales como “los que viven en una burbuja”, los participantes de esta investigación interactúan con las poblaciones donde están, en su medio de trabajo o por sus redes de conocimiento. Pertenecen a la categoría de migrantes “medianos”, o “middling migrants”, que tuvo un interés creciente en la última década. (Conradson y Latham 2005, Clarke 2005, Torresan 2007) Estos migrantes medianos, aunque sí son móviles, ven sus movimientos estructurados por las instituciones, por los mercados de trabajo y por las oportunidades económicas que tienen. Son migrantes a menudo escolarizados y tienen condiciones de vida consideradas relativamente confortables. Aún en esta nueva literatura, la posición socioeconómica, la vida laboral, las motivaciones de migración o la identificación a la nación toman mayor importancia, y dejan la etnicidad al lado.

Voy a argumentar que la noción de frontera étnica desarrollada por Frederick Barth (1969) es relevante para entender la manera en la que se incorporan los jóvenes migrantes europeos en la Ciudad de México. Las expectativas por parte de la sociedad mexicana, viéndolos como “extranjeros primermundistas”, impactan en su interpretación de la “mexicanidad”. Encontramos en los discursos de ambas partes el reflejo de la construcción de una frontera étnica, la cual se encuentra entre dos grupos con perfiles socioeconómicos similares.

Metodología

Esta comunicación viene de una encuesta etnográfica que realicé entre Julio 2016 y Febrero 2017. Los resultados que presenté fueron obtenidos a través de veinte entrevistas grabadas con europeos de 25 a 35 años, con estudios a nivel superior que tienen un proyecto de emprendimiento y que trabajan por cuenta propia; de diez entrevistas grabadas con mexicanos de la misma edad, de clase media y media alta, es decir, que vienen de familias escolarizadas y tienen ingresos superiores a la mayoría nacional. Seleccioné a mexicanos que tienen contacto frecuente con varios extranjeros. Integré al análisis las conversaciones informales que tuve con varios extranjeros y varios mexicanos del mismo perfil. Así que tomé en cuenta las observaciones etnográficas de la vida cotidiana acerca de su medio de trabajo y negocio.

Literatura

Dos tendencias en la literatura socioantropológica sobre la migración inspiraron el tema de esta comunicación. Uno, hay un tratamiento diferenciado de los movimientos del globo según su dirección, porque se asocian los movimientos de sur a norte a la migración y los movimientos de norte a sur a la movilidad. Existe en realidad algo nebuloso entre esas categorías de movimientos porque tienen más convergencias que divergencias. (Favell 2001) Sin embargo, en la literatura, se relaciona más la etnicidad a la primera categoría. Dos, constatamos que una sola persona puede corresponder a varios perfiles migratorios a la vez. El carácter procesal de la migración y de la movilidad hace que esa misma persona puede cambiar de situación migratoria y tener diferentes posibilidades de moverse a lo largo de su vida. Considerando que los procesos de identificación se modifican a través de las experiencias de movimiento, vemos en el caso de los

migrantes medianos “occidentales” una oportunidad de volver a visitar las categorías de identificación clásicas.

Me interesé en la etnicidad porque trabajo sobre el tema del emprendimiento de pequeño tamaño, lo cuál ha sido el objeto de estudio de varios socioantropólogos inspirados por el pensamiento de la acción económica de Weber. En los años 80, utilizaron la etiqueta de economía étnica para explicar el éxito sobresaliente de ciertas empresas inmigrantes en diferentes metrópolis. Pusieron atención en las solidaridades étnicas y al fenómeno de encastre económico. (Dinh 2006, Guiheux y Zilio 2014, Ma Mung 2014, Pécoud 2012, Portes y Manning 1986, Portes 1995, Zhou 2004) Generalmente, se refieren a unos grupos llamados « minoritarios », de los que se supone una desventaja social frente a los nativos. En este sentido, el termino « étnico » connota esa desventaja, aunque no es lo que nos dice la teoría. De todos modos, tal desventaja no parece tan obvia en el caso que nos interesa.

Marco teórico

Podemos destacar dos corrientes teóricas principales tratando de la etnicidad. El primero, esencialista o primordialista, trata la etnicidad como una identidad que soporta los elementos culturales de los grupos. Igual que para la raza, esta concepción trae el problema empírico que estos grupos no existen, porque es imposible definirlos por la coexistencia territorial, el nexo filial, la herencia cultural o la costumbre. Los académicos demostraron ampliamente que no existían núcleos de grupos en sí. Que las personas podían o no identificarse a una etiqueta étnica. Esto depende del contexto en el que se encuentren según sus intereses. Además, los individuos pueden, a lo largo de su vida, identificarse a un grupo y luego a otro. Entonces, no hace falta mencionar que hace tiempo que esa corriente quedó atrás. (Poutignat y Streiff-Fenart 2015)

El consenso general es que la segunda corriente corresponde a la realidad empírica. Se considera la etnicidad como una categoría abstracta. La entendemos como una herramienta que sirve a definir unas construcciones identitarias negociadas por los actores. Los migrantes expresan sus pertenencias diferentemente dependiendo del sitio donde se encuentran. En esta misma corriente se oponen los cognitivistas y los materialistas históricos. Los primeros se acercan de las ciencias naturales, se centran en los mecanismos cognitivos de distinciones, los cuales crean grupos que son únicamente ideaciones. (Brubaker 2004, Poutignat y Streiff-Fenart 2015) Los segundos replican que las relaciones sociales y las categorías étnicas se constituyen a partir de las condiciones de dominación, de explotación o de desigualdad. (Juteau 1999, Poutignat y Streiff-Fenart 2015) Entre estas dos posturas nos ubicamos.

Creo que el caso de los jóvenes migrantes europeos nos invita a regresar al texto fundador de esas corrientes, el de Fredrick Barth. Les acuerdo que la intención de Barth no era de explicar el fenómeno de grupos étnicos, más bien era entender por qué los individuos seguían ciertas categorías de identificación a través del tiempo, a pesar de los cambios en su participación social y sus practicas culturales. Para Barth, los actores se categorizan y crean un otro con objetivos de interacción, lo que organiza las relaciones sociales. Los rasgos culturales son relevantes únicamente si los actores los consideran significativos. La frontera étnica se compone de los criterios subjetivos que eligen los actores para determinar la pertenencia y la exclusión. No sólo se mantienen las fronteras étnicas a pesar de las situaciones de contacto, pero es precisamente a

través de la interacción que la frontera étnica se define. Entonces, la etnia no es únicamente una manera de identificarse, sino que tiene su configuración sistémica arraigada en los contextos sociohistóricos. Sin poder profundizar demasiado la configuración específica que marca la experiencia étnica de los europeos medianos en México, sin embargo voy a presentar una visión general que nos permite entenderla.

Resultados

Los migrantes que participan en la investigación se acercan de sus homólogos mexicanos de clase media/ media-alta, como fue mi caso. En mis interacciones cotidianas, escuché a menudo por parte de conocidos o amigos mexicanos que consideraban que estar cerca de los “extranjeros” era un enriquecimiento para ellos. También, escuché varios comentarios de esos tipos: que esa señora había estado amable conmigo porque era extranjera, o que nos habían atendido bien porque estaba presente, o que tendría acceso a casi todos los lugares con facilidad. Carlos¹, un mexicano de clase media que se queda mayoritariamente con extranjeros, deja ese tema bastante claro. Dice:

“ Entre nosotros mismos, entre la gente que tiene dinero, los pobres, la clase media y los grupos indígenas, hay una discriminación muy grande. Digo que ser extranjero es una profesión, porque, para ustedes, y más si son güeritos², son mucho más fáciles las cosas. En todo. Buscar un novio, encontrar un trabajo. Qué te atiendan más rápido y mejor. Cuando llegan Europeos con diferente educación, y que ven que en Mexico puede ser muy fácil para ellos, que pueden tener una linda vida, me parece normal que quieran quedarse. (...) Y también es que México es un país maravilloso. Es una cultura muy interesante.”

También les puedo referir un comentario de Juan, emprendedor mexicano que trabaja con extranjeros con frecuencia: “Aquí decimos que hay malinchismo. Esto de preferir a un extranjero que a un mexicano, por el solo hecho de que no son mexicanos. Prioritario : Estados Unidos, Canadá y Europa. Hay muchos asiáticos, americanos o africanos, pero no es tan fácil para ellos. A españoles conozco por lo menos diez, que trabajan en despachos gráficos, y lo hacen bien. Están tranquilos.”

El malinchismo se refiere a una actitud particular, favorable, por parte de los mexicanos hacia extranjeros de ciertos de perfiles. El termino toma sentido en la mitología del origen de la nación mexicana. La dicha nación mestiza, provendría de la alianza entre los personajes de la conquista que son Hernán Cortés y la Malinche. Esta última representa a la vez una madre y una traicionera en la mitología de la nación mexicana, por haber sido cómplice de la conquista, revelando los secretos de los mexicas (o aztecas) a los hombres de Cortés. (Becerra 1996, González 2002)

En su famoso ensayo “El laberinto de la soledad”, que trata del ser mexicano, Octavio Paz afirma que el pueblo mexicano, que llama los hijos de la Malinche, lleva en él una voluntad de hacer suyo el otro simbólico. Según él, existe en la nación una aspiración a volver a “ser este otro que [los mexicanos] éramos”. (1950) Hubo muchas críticas del ensayo de Paz, pero es cierto que los

1 . Los nombres utilizados son seudónimos.

2 . Güero, o güerito, es un termino coloquial que se refiere a la raza. El güero o la güera se distingue de la población por acercarse a la blanquitud.

estudios históricos demostraron que los mestizos y grupos “blancos” tienen un lugar particular en la etnogenesis de la nación Mexicana. (Navarrete 2004) Mi argumento es que el malinchismo, lo cuál está relacionado a la valoración del mestizaje en la construcción de la nación mexicana en el imaginario colectivo, preparan el terreno para los recién llegados europeos. En esta investigación, prevemos que la figura del extranjero se plantea dentro de la relación arrancada de la nación mexicana con el mundo occidental. En este sentido, la etnicidad ya no se piensa a través del prisma de la comunidad minoritaria y se desprende de su nexos con las poblaciones desfavorecidas.

Otros autores han demostrado que existía en la historia de México la persistente creencia en la superioridad cultural y moral de la nación y sus regiones. Pero se supone también “una inferioridad nacional al nivel económico, tecnológico, educacional y de producción”. (Bailey y Gutiérrez 1997) Los datos que recolecté hasta ahora dejan pensar que la construcción étnica entre “extranjeros” y “mexicanos” de clase media y media alta refleja una percepción similar.

Los resultados preliminares revelan una percepción sobre los europeos, que supuestamente disfrutaban de privilegios en la Ciudad de México, entre otros: su acceso a la educación se ve mejor, su raza “blanca”, su eficiencia en el trabajo y el beneficio económico asociado con la conversión de la moneda y bajo costo de vida. También se supone que desean permanecer en México porque la cultura y las costumbres son más interesantes.

En contra parte, todos los emprendedores europeos que participan en esta investigación están viviendo una realidad desfasada de ese discurso. En primer lugar, ninguno de ellos hacen beneficios con su negocio (salvo dos de ellos y eran modestos). En segundo lugar, todos eran obligados a trabajar un número elevado de horas para llevar a cabo sus actividades económicas. Además, viven ciertas inseguridades y estrés relacionado con la incertidumbre de su situación y del negocio. En consecuencia, algunos reaccionan con un contra discurso hacia los mexicanos, como para restablecer las cosas.

Fernanda, española de 33 años, ha llegado a México hace cinco años y vivió una primera experiencia de trabajo que calificó de “traumatizante”. Ahora tiene un negocio de cosméticos artesanales. Tiene ese discurso cuando me explica que tuvo dificultades: “Creo que [el español] es un poco mas echado para adelante, más valiente. A la hora de decisión, de emprender, de promover o de proponer, creo que el Mexicano es todo lo contrario. (...) Pero siendo extranjero es muy complicado. Me tocó mucha gente que piensa que por ser extranjero y ser español, llegas aquí y todo se te abre. Dicen que se te hace más fácil a ti que a un mexicano. Eso es mentira.”

Otro ejemplo, Leslie, una inglesa de 33 años, está en México desde hace cuatro años, me cuenta frustraciones que tienen que ver con su precariedad económica. “Cuando voy a hacer las compras, me ven como si tuviera dinero. Pero no tienen ni idea, hoy estuve con un amigo que vende chicharrones. Charlamos de compras y yo sé que él gana mucho más que yo vendiendo chicharrones y habas. Y nos pusimos a calcular. Si cuento cuanto trabajo hago, cuanto gasto, cuanto vendo, cuanto pago por mi renta, soy la mas pobre de todos ! (...) Lo que me caga, es que sí hacen dinero, pero luego me ven a mi como la rica, por la piel.”

Interpretación

Trato de demostrar que la noción de etnicidad sigue siendo relevante y que es útil para entender la posición social de los occidentales de clase media que viven en México. Frente a la frontera étnica detrás de la que sus homólogos mexicanos les colocan, los jóvenes europeos responden por un discurso de distinción para explicar algunas interacciones que experimentan. Ya que generalmente se interrelacionan con personas de una cierta clase media/alta en la Ciudad de México, es a través de esta última que se ubican en la sociedad. Puesto que la frontera rompe parcialmente con la realidad, en algunas situaciones, es probable que surjan espacios de tensiones. Crea grupos en el sentido categórico, a pesar del contacto cercano. El caso de los llamados migrantes “privilegiados”, que sin embargo no hacen muchos beneficios económicos con sus actividades empresariales, me parece un ejemplo significativo. Precisamente porque se ubican justo en la frontera: se incorporan con bastante facilidad en la sociedad mexicana, a menudo la mayoría de su entorno es mexicano, incluyendo a sus amigos más cercanos o a su pareja cuando tienen una. Frente a sus homólogos mexicanos, sus condiciones de vida no corresponden necesariamente a la imagen que la sociedad les asigna. Si los expatriados europeos sí tienen privilegios simbólicos y económicos, cuando entran en el sistema de normas mexicanas, sus condiciones materiales y sus recursos sociales parecen más similar a los migrantes calificados medianos que viven en otras partes del mundo. Sin embargo, debido a que el extranjero occidental se encuentra en el corazón de la imaginación y la mitología nacional, esta categoría muy específica de “extranjeros” implica un estatuto que se entiende mirando a los criterios de la frontera étnica. Así, esta última organiza las relaciones entre los “extranjeros” migrantes y la sociedad, como predijo Barth. Con todo lo que implica este contexto, me parece legítimo pensar que esa frontera podría mantenerse y transformarse con el tiempo.

Conclusión

Como lo subrayó Faist (2013) en su crítica sobre el “mobility turn” que tomaron los científicos sociales, los desplazamientos humanos son considerados deseables, porque se supone que sirven a la economía global. Según él, por esa razón los escritos hacen pensar que cuando se habla de los “móviles”, no surgen cuestiones de integración. Sugerí que se halla una manera diferenciada de abordar las migraciones del norte hacia el sur en la literatura. Obviamente, tal distinción se justifica por los poderes y privilegios de movilidad que tienen generalmente los ciudadanos europeos. Aunque es así, a partir de este caso presentado, uno puede preguntarse por qué no se aplicó la noción de etnia cuando se refiere a una población derivada de una migración norte-sur (u oeste) o implícitamente considerada como privilegiada, particularmente que no son de las elites desterritorializadas. Con la intención de ser críticos con el funcionalismo, los antropólogos que trabajan en los campos de la migración evacuaron en silencio la etnia, y se centraron más en los conceptos de multiculturalismo, diversidad o superdiversidad, posiblemente debido a que connotan menos a la relación de la antropología con el pasado colonial. Igualmente, el uso popular de la etnia tomó una connotación negativa en las últimas docenas.

Demosté que existe una frontera subjetiva que crea un “otro europeo” mexicano. Sería interesante profundizar el tema de las transformaciones de la figura del extranjero en las clases medias y altas mexicanas a lo largo del tiempo, ya que es un tema profundamente histórico. Se asumió que la globalización y la multiplicación de los movimientos globales iban a cambiar las pertenencias étnicas: mostramos que no solo persisten en los casos de poblaciones marginadas,

minoritarias, dominadas o en posición de resistencia o de solidaridad entre los grupos mismos. Finalmente, quiero recordar por este ejemplo, que la etnia se tiene que pensar también en relación con las elites locales y los grupos del medio que contribuyen en las construcciones de las fronteras simbólicas.

Bibliografía

Anderson, Benedict. 2006. L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme [« Imagined Communities: Reflexion on origins and spread of nationalism »], La Découverte.

Bailey, W. and Gutiérrez, S. 1997. "Country of origin attitudes in Mexico: the malinchismo effect", Journal of International Consumer Marketing, Vol. 9 No. 3, pp. 25, 41.

Barth, F., 1995 [1969]. « Les groupes ethniques et leurs frontières », in P. Poutignat et J. Streiff-Fénart (dir.), Théories de l'ethnicité. Paris, Presses universitaires de France, p. 203-249.

Becerra, F. N. (1996). La Malinche: de la historia al mito. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Beaverstock, J. 2012. "Highly Skilled International Labour Migration and World Cities:

Expatriates, Executives and Entrepreneurs." International Handbook of Globalization and World Cities, 584.

———. 2002. "Transnational Elites in Global Cities: British Expatriates in Singapore's Financial District." Geoforum 33 (4): 525–38.

Benson, Michaela, and Nicholas Osbaldiston. 2014. Understanding Lifestyle Migration:

Theoretical Approaches to Migration and the Quest for a Better Way of Life. Palgrave Macmillan.

Brubaker, R., 2004. Ethnicity without Groups. Boston. Harvard University Press.

Clarke, Nick. 2005. "Detailing transnational lives of the middle: British working holiday makers in

Australia." Journal of Ethnic and Migration studies, 31:2, 307-322 pp.

Cohen, E. 1977. "Expatriate Communities", Curr. Sociol. 24, pp. 5–90.

Conradson, D. et A. Latham. 2005. « Friendship, networks and transnationality in a world city: Antipodean transmigrants in London », Journal of Ethnic and Migration Studies, vol. 31, n°2, p. 287-305.

Croucher, S., 2012, « Privileged Mobility in an Age of Globality » Societies, Special issue: On the Move: Human Migration Past, Present and Future, vol. 2, p. 1-13.

D'Andrea, Anthony. 2006, "Neo-Nomadism: a Theory of Postidentitarian Mobility in the Global Age", *Mobilities*, 1:1, 95-119 pp.

Dinh, B. 2006. « L'entrepreneuriat ethnique en France », *Hommes et migrations*, 1264, p. 114-128.

Faist, Thomas. 2013. "The Mobility Turn: A New Paradigm for the Social Sciences?" *Ethnic and Racial Studies* 36 (11): 1637–46. doi:10.1080/01419870.2013.812229.

Favell, Adrian. 2001. « Migration, mobility and globaloney: metaphors and rhetoric in the sociology of globalization » *Global Networks*, 4 (1), pp. 389-398.

Fechter, Anne-Meike, and Katie Walsh. 2010. "Examining 'expatriate' continuities: Postcolonial Approaches to Mobile Professionals." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (8): 1197– 1210.

Fechter, A-M. 2007. *Transnational Lives : Expatriated in Indonesia*, Aldershot, Burlington, Ashgate.

González Hernández, Cristina. 2002. *Doña Marina (La Malinche) y la formación de la identidad mexicana*, Madrid: Ediciones Encuentro, pp. 264.

Guiheux, Gilles, and Pierre-Paul Zilio. 2014. "Entrepreneuriat et migration." *Références*, December, 177–91.

Juteau, D. 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal, Presses universitaires de Montréal.

Leinonen, Johanna. 2012. "'Money Is Not Everything and That's the Bottom Line': Family Ties in Transatlantic Elite Migrations." *Social Science History* 36 (2): 243–68.

Leonard, Pauline. 2010. *Expatriate Identities in Postcolonial Organizations*; Ashgate: Farnham, UK.

Ma Mung E. 2014. « L'entrepreneuriat ethnique en France », *Sociologie du travail*, 36 (2), pp. 185-209

Meier, L. 2014. *Migrant Professionals in the City: Local Encounters, Identities and Inequalities*, vol. 130, Routledge.

Navarrete, Frederico. 2004. *Las relaciones interétnicas en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Nohl, A. M., Schittenhelm, K., Schmidtke, O., and Weiss, A. 2014. *Work in Transition: Cultural Capital and Highly Skilled Migrants' Passages Into the Labour Market*. University of Toronto Press.

Ong, A. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*; Duke University Press: Durham, NC, USA.

Ossman, Susan. 2013. *Moving Matters: Paths of Serial Migration*. Stanford University Press.

Paz, O. 2000 [1950]. *El laberinto de la soledad*, Mexico, Fondo de cultura económica.

Pécoud, A., 2012. « Immigration, entrepreneuriat et ethnicité », *Métropoles*, vol. 11, p. 1-20.

Portes, Alejandro and Robert Manning. 1986. "The Immigrant Enclave : Theory and Empirical Examples", dans J. Nagel et S. Olzak (dir.), *Competitive Ethnic Relations*, Orlando (Fla.), Academic Press, pp. 47-68.

Portes, Alejandro. 1995. *The Economic Sociology of Immigration: Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*. Russell Sage Foundation.

Poutignat, Philippe, et Jocelyne Streiff-Fenart. 1995. *Théories de l'ethnicité*. Puf.

———. 2015. "L'approche constructiviste de l'ethnicité et ses ambiguïtés." *Terrains/Théories*, 3.

Torresan, Angela. 2007. "How Privileged Are They? Middle-Class Brazilian Immigrants in Lisbon." In Vered Amit.

Vaschetto, Andrea. 2009. "La Migración Utópica: Recorridos Migratorios, Fronteras E Identidades de Los Europeos En El Pueblo de Tepoztlán, México." *Maguaré*, no. 20.

Wagner, Anne-Catherine. 1998. *Les nouvelles élites de la mondialisation: une immigration dorée en France*. Presses universitaires de France Paris.

Waldinger, Robert. 1993. « Le débat sur l'enclave ethnique: revue critique », *Revue Européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 2, pp. 15-29

Zhou, Min. 2004. "Revisiting Ethnic Entrepreneurship: Convergencies, Controversies, and Conceptual Advancements", *International Migration Review*. 38:3.

Construction the memory of immigration in France
The case of the Museum of the History of Immigration

Rémi Baudouï
University of Geneva
Suisse
remi.baudoui@unige.ch

Introduction : Immigration and the colonial question ; Pain and amnesia

I would like to start by briefly recalling the main events of the colonial history of France in the nineteenth century. The colonial Empire was formed in 1815 after the dismantling of the Napoleonic Empire, which left France with only a few trading posts in India, the West Indies - Guadeloupe, Martinique, Saint-Martin - Guyana and Saint-Pierre et Miquelon. In 1830 Charles X began the conquest of Algeria in an attempt to restore the French power. Napoleon III continued the colonization process and included New Caledonia in 1853. In 1854, General Faidherbe conquered Senegal, and Gabon joined the Empire in 1886. Economic relations were established with Madagascar in 1862. The Empire was extended in Cochinchina, Cambodia, Oceania.

After its creation in 1870, the Third Republic continued the colonization process, but with new arguments about freeing the so-called "primitive societies" by bringing them modernization and industrialization. France had a "civilizing mission". France extended its influence on Tunisia in 1881 and later on Morocco, in 1912. French Indochina was formed in 1885. Madagascar became French in 1895.

During the First World War, the colonies' "human resources" were heavily mobilized: The colonies appointed 600,000 soldiers to replace the military losses in the trench warfare. In addition, 250 000 indigenous workers were employed in France during the conflict.

But this contribution is not recognized after the end of the war. Disappointment grows among the colonized peoples during the interwar years, as they are denied political recognition and remain in the status of indigenes, "indigenous".

During the Second World War, the colonies contribute significantly for the second time to the French war effort. They are first enlisted against the Germans during the campaign of August 1940, and then included in the General de Gaulle's France Libre.

At the same time, many colonial countries start demanding their independence. As early as 1919, the leader Ho Chi Minh reclaims the emancipation of Indochina. The same happens in Tunisia in 1920, with the Tunisian party the Destour. In Algeria, the leader Ferhat Abbas denounces in 1931 "a hundred years of French colonization". He calls for the creation of an independent Algerian nation.

On May 6, 1931, the Paris International Colonial Exhibition opens at the Bois de Vincennes. It aims at exposing the national splendour of the French colonial empire. The architect Albert Laprade builds the Colonial Museum, in which Alfred Jannot's sculptures retraces the economic history of the French territories of Africa, the Orient and Oceania.

In 1944, Charles de Gaulle acknowledges that the French victory was also the victory that of the colonial Empire.

This speech opens the way of colonial contestation as it became clear that, despite these encouraging words, nothing was about to happen. The frustrations generated by the lack of rewards for all the sacrifices made, are at the origin of a growing number of revolts in the Empire: In 1945, the bloody repression of the Setif riots in Algeria; In 1946, the military bombing of Haiphong; In 1947, the repression of Madagascar insurrection. The wars of decolonization began. If Black Africa, Morocco and Tunisia gain their independence by

peaceful means, Viet-Nam and Algeria suffer two bloody wars. The decolonization of Algeria in particular created a trauma that persists until today.

The creation of the Musée de l'histoire de l'immigration : More than 25 years of rumination. An ambivalent project: How the colonial museum became the museum of immigration ?

In which context does the creation of the Musée de l'histoire de l'immigration take place?

The seminal idea of creating an immigration museum emerged thanks to the famous immigration historian Gérard Noiriel. At that time, François Mitterrand was engaged in renovating the French suburbs, and he had created the association Banlieue 89 following the first suburbs' riots in Lyon and Marseille in 1981 and 1982. For the new museum, the model of Ellis Island New Yorker immigration museum even struck the mind of President Mitterrand.

Aware of the risks of unfinished integration of immigrant populations in the French Republic, associations and public actors started to suggest in the 1990's the creation of a French Immigration museum on the model of the large national museums. It was developed as the way to build a collective identity able to reinforce the Nation's multicultural identity.

Many years later, in 1998 the victory of the French football team in the World Cup revives the project. The "black-blanc-beur" – "black-white-beur" – team encourages the French government to study the creation of a "place or museum to highlight the role of Immigration in the economic, social and cultural development of our country". In 2001 the Prime Minister, Lionel Jospin proposes the project of a National Center of the History and Cultures of Immigration. In 2004 the new Prime Minister Jean-Pierre Raffarin decides to include it within the previous Musée des Colonies for the Colonial Exhibition (1931).

Jacques Toubon, Member of the council of State, is the first one to take the Museum of Immigration project in charge. He establishes the museum of immigration in the former Colonial Museum of the Palais de la Porte Dorée, which was at that moment empty, because the previous collections had been moved to the brand new Quai Branly Museum just inaugurated.

The choice of location for the Museum of Immigration has therefore been guided by opportunism rather than by intellectual considerations concerning the memory of immigration. How, then, could the colonial museum still decently shelter the memory of immigration ?

Jacques Toubon argued that the Museum would "reverse" the building's symbolic:

"This Place of glorification of the French civilizing mission will become the cultural institution that will bring to the conscience of all the French the decisive contribution of European and Colonial immigrants to the construction of the country".

The architect Patrick Bouchain followed this principle in this project. He realized a sort of incrustation of the new Museum in the old one. The tropical colonial aquarium located in the basement was preserved. The magnificent entrance hall was maintained to welcome the public. A cafeteria was added. The two states rooms were preserved. The large painted room decorated with frescoes glorifying the French civilization mission was turned into an agora.

The permanent exhibition was installed on the first floor, the temporary exhibitions on various mezzanines floors.

The superposition of the new program in the old building is confusing. Colonization is not critically questioned. The climax of the ambivalence appears in the relationship between the immigration museum and the monument celebrating the French Commandant Marchant, entering the city of Fachoda in Congo.

Memories in conflict

In 2005, Jacques Chirac re-launched the project of the Musée d'histoire de l'Immigration. He acknowledges the colonization as a positive phenomenon. At the same time, the historian Gerard Noiriel creates a committee of vigilance against the abuses and any form of politicization of history, which tries to prevent a positivist lecture of the colonization.

On February 7, 2007, Nicolas Sarkozy, then Minister of Interior, gives a speech in Toulon in front of the Harkis and the Pied-Noirs. He argues against any form of repentance on colonial issues. On May 12, 2007, the new President of the French Republic, Nicolas Sarkozy creates a Ministry of Immigration, Integration and National Identity. On July 26, he addresses the students of Dakar University through a militant speech justifying the concept of positive colonization.

Eight historians including Gérard Noiriel resigns from the scientific committee of the museum to protest against the "unacceptable" instauration of a Ministry of Immigration and National Identity. The Immigration Museum opens a few weeks later, in the complete absence of the President of the Republic and the Minister of Immigration and National Identity.

The museum's program could not escape from this positivist perception of colonization initiated by President Chirac. The scenographic project itself contains two devices that testify of the controversial standing of the French colonial memory:

- The historical frieze in the main staircase that leads to the permanent exhibition
- The permanent exhibition itself

The historical frieze gives a prominent place to revolutionary France, without taking into account the history of colonization of the nineteenth century. It doesn't include any mention of the link between colonization and the need for workers in the industry. The representation of the 1929 crisis and its consequences waters down the political context. The 1931 Act permitting the extradition of immigrants and the introduction of quotas limiting the number of foreign workers in enterprises are ignored.

There is no mention of the forced return of immigrants to their countries, like in the case of Polish people. The mass immigration for the reconstruction of France in 1945 and the precarious conditions of living on construction sites and public works are left aside. The movement of emancipation of the decolonized peoples is evoked; the xenophobic violence against immigrants, however, is ignored.

In particular, there is no mention of the "ratonnades" – beatings – against Algerians during the Algerian war, and notably the massacre by the French police on October 17, 1961. There is also no analysis of the expulsion policy undertaken since 1980 against undocumented workers who entered France clandestinely. While the March for Equality and Against Racism conducted from Paris to Marseille between October and December 1983, is represented, no reference is made to the gradual marginalization of immigrant populations in the neighborhoods of the suburbs of relegation social and economic development. The chronological frieze ends in 1989 – thus avoiding to deal with a recent, critical period of immigration in France, particularly from the perspective of the control of illegal immigration.

This occultation of the painful memory of the French immigration continues in the second problematic scenographic device, namely the permanent exhibition. Titled "Repères", this exhibition examines immigration deprived from any colonial context and any post-colonial analysis. The historical narrative is purged from the current tensions and disagreements on colonization, from the role of indigenous people and settlers, from the violence of decolonization and from the exploitation of colonization and post colonization situation.

Like the chronological frieze, the chronological museum narrative is an aggregation of micro-stories internal to the history of French immigration. It fails to produce any univocal, global narrative that could contribute to removing the equivocations of a rich immigration, complex but also painful.

The model on which the exhibition is based remains more than ever the republican model of integration by successive assimilation. It does not take into account the stakes and prospects of a new, more cosmopolitan society based on the existence of different cultural communities coexisting and interacting in the same public space. The "Repères" exhibition doesn't question the past and the challenges of rethinking the social and cultural integration of second- and third-generation immigrants. No current comments on social, spatial segregation and the constitution of the "suburbs of Islam" can be found.

Conclusion: An unfinished memorial project

On December 15, 2014 President Hollande officially inaugurated le Musée de l'histoire de l'immigration, which had never been officially inaugurated since its opening in 2007. He inaugurated a Porte Dorée Palace, no longer called "Colonial", which has lost all reference to the imperial past of France. In the absence of a national consensus on colonization and decolonization The Museum doesn't participate in the construction of a much needed new referential narrative of immigration in France.

Introduction

This place of heritage is charged with a number of tasks : At the same time, it should gather, safeguard, and make accessible elements relative to the immigration in France ; contribute to the acknowledgement of the different paths of integration of immigrant populations and induce an evolution of mentalité on immigration in France. In this paper, I highlight the ways in which the Museum of the History of Immigration has offered to fulfill these tasks and participated in the construction of a new referential narrative of immigration in France. How can such a reconstruction help realizing the tasks of the Museum in the French current context of identity claims and of raising mistrust towards the migrants arriving from the other bank of

the Mediteranean Sea ? My analysis will mainly rely on a discourse analysis of the permanent exhibition Repères and o the « gallery of the donations » a collection of donations by immigrant populations since 2005.

Rémi Baudouï est docteur en histoire de l'Institut d'Etudes Politiques de Paris et professeur au Département de Science politique et Relations internationales de l'Université de Genève.

Susanne Belovari
University of Illinois, Urbana-Champaign
Illinois, USA
belovari@illinois.edu

“... ONE CUISINE, TWO NATIONS” — VANILLEKIPFERL AND FLADEN THE VIENNESE CUISINE 1918-1938

Introduction

Viennese Cuisine has long been a source of proud identification for the Viennese.¹ And although it is commonly recognized as an amalgam of culinary traditions across the Habsburg Empire, particularly from Bohemia and Hungary, knowledge of a vital aspect of its history has been lost – the contributions of Vienna's Jews.² This article is a first attempt to rediscover their culinary role(s) and the collective efforts in the making of the Viennese Cuisine. It will examine evidence of the shared culinary legacy of Viennese Jews and non-Jews back to the late 18th century and trace that legacy up to 1938 after which systematic National Socialist persecution of Jews culminated in the Holocaust.³

This kind of history requires unusual historical sources. For one, tracking culinary history is difficult under the best of circumstances.⁴ Culinary practices were rarely documented before the late arrival of widespread cookbooks in the 1800s. Recipes are typically not authored; a list of ingredients is not covered by intellectual property rights; and they have always been appropriated without reference to their creators. Moreover, cooks and authors – since the mid 19th century increasingly women and usually from the lower and middle classes – typically had not published anything else to help trace them. Upon marriage women historically changed their names and were routinely forbidden to work outside the anonymity of ‘home.’ But studying Viennese culinary history is also hampered by Anti-Semitism which prompted many religious conversions; the use of pseudonyms and name changes; two world wars and the resultant destruction of records; stringent privacy laws; Austria’s cemetery policy of dissolving graves when rent is not paid; and the fact that culinary creations usually do not reflect religious backgrounds.

This article will therefore rely on journalistic writing on food; popular, even Anti-Semitic culinary portrayals in newsprint, the arts, and exhibitions; biographies from the 1700s to 1938 with culinary relevance; the authoritative Viennese cookbook, *Wiener Küche*, in the interwar period (1918-1938); and historical evidence of Viennese Jews identifying with “the” Viennese Cuisine from the 1890s to 2017. Together these sources tell a complicated tale and revive some dropped threads in the history of Viennese cooking culture.

The Wiener Küche

The fragrance of Vanillekipferl, the yeasty Faschingskrapfen, the Gugelhupf whose name and shape evoked childhood memories, the Strudels, roasted duck or carp for Christmas, hearty soups and beef dishes, Polsterzipf and Krautfleckerln, Strietzel and Backhenderln – all these and in particular ‘Mehlspeisen’ long represented the quintessential *Wiener Küche* [Viennese Cuisine] prior to 1938.⁵ As practice, cultural reference, and tradition it had developed over the preceding 150 years; by the late 1800s it was already an integral part of Viennese culture and identity.⁶ By 1900, it was the only city-based cuisine known internationally, and culinary portrayals left lasting imprints on the arts, newspapers⁷ and books,⁸ legal and family disputes.⁹

From the mid- to late-1700s cookbooks helped name, shape, and define this cuisine. First published in the mid 1700s, *Wienerisches bewährtes Kochbuch* was possibly the first to define a distinct city cuisine by including ‘Viennese’ in its title.¹⁰ As women began to take over

publishing Viennese cookbooks in the 1800s, the audience changed from aristocratic households to largely bourgeois housewives. Their aspirations to imitate aristocratic lifestyles, combined with developments in papermaking, printing, publishing, and increasing literacy (compulsory education was introduced in 1774), created a large and socio-economically diverse market for cookbooks for the first time in history.¹¹ Even the less wealthy routinely swapped and copied recipes from each other and from newspapers and famous cookbooks. As a result, the reach and significance even of expensive Viennese cookbooks expanded dramatically, as documented in surviving recipe collections and newspaper archives.¹²

Viennese Cuisine as represented in these cookbooks was a prism through which the Viennese, who took food quite seriously, understood their world before 1938. It defined us Viennese in ways that no other art (as it was then described) could do.¹³ Its daily tasks – producing, selling, buying and cooking, the last three done largely by women – created morsels of memories, which we literally inhaled and swallowed. It was central to what made us Viennese, and we knew precisely what that meant. Or so I thought until, being Viennese of non-Jewish background, I found myself cooking for Pessach for an US Orthodox Jewish family of Central European background in the 1990s. Suddenly I realized that many of my grandmother’s recipes, menu plans, and those of the archetypical Viennese cookbook by Hess (1st ed. 1913) were applicable to even the strictest Jewish culinary rules and recipes. At a minimum, recipes did not have to be adjusted for kosher cooking which was surprising given that I had never heard of Jewish contributions to Vienna's cuisine. I subsequently cooked dishes for orthodox Pessach in the US that were iconic Viennese Christmas, holiday, or general recipes. And I began to research the history of culinary encounters of Viennese Jews and non-Jews before 1938.

“...ONE CUISINE IN THE SERVICE OF TWO NATIONS” (SAPHIR 1852)

At the same time that Viennese cookbooks became prevalent and affordable, the Jewish community became one of Europe’s largest, most successful, and secular, growing from 0.5% in 1800 to 10% of Vienna’s population in 1934.¹⁴ Protestants comprised only 6% of this very Catholic city. As such, Jews and Christians - be they religious, secular, or converted - contributed to the collective Viennese cuisine while they worked as cooks or taught cooking, wrote cookbooks, or produced, sold and ate its food.¹⁵ The writing of Moritz G. Saphir (1795-1858), an influential, originally Jewish journalist, author and satirist attests to this interwoven nature of Viennese cookery. By the early 1850s Saphir lamented the disappearance of the old observant Jews and their religious and ethnically-based traditional Jewish cuisine, gastronomy, and recipes over the previous 50 years. He also however talked about the ‘emancipated restaurants’ of the converted Ehrmann (formerly Herzl) and connected recent Jewish emancipation with a new ‘emancipated cuisine,’ which he lauded and recommended. It represented “one cuisine in the service of two nations” [i.e. Jews and non-Jews], as he wrote, including everything for everyone and in a superb fashion.¹⁶



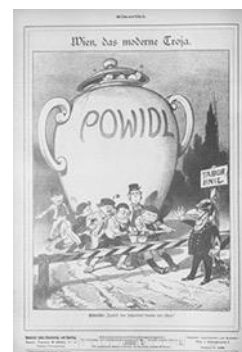
M. G. Saphir, 1835

Intriguingly, the *absence* of Viennese Jewish cookbooks from the 1700s to 1938 corroborate Saphir's early observation. Elsewhere in the Habsburg empire, specifically 'Jewish' cookbooks catered to observant Jews. Some won recognition and awards even at international fairs in

Vienna (and the German empire saw a similar proliferation of cookbooks marketed to Jews).¹⁷ Yet no such prominent Jewish cookbooks were published in Vienna, the capital, where authors apparently saw no need or market for them.

From 1850 onward, contemporary Jewish, non-Jewish, and even Anti-Semitic newspapers – the only other popular and preserved records regarding culinary developments – mentioned fewer and fewer paradigmatic Jewish dishes or what they considered as such.¹⁸ In 1893, for instance, magazine readers encountered a funny anonymous poem about a dream. In it, the author praised the dishes which a Catholic dignitary visiting a Jewish millionaire had refused to eat. It cited a few iconic Jewish dishes, the Kugel, the goose, the Ritscher (Scholet), the barches (Challah) or the layered cake known as Fladen (i.e. Fächertorte), which in itself “could bridge the chasm between Jews and Christendom.”¹⁹ Thirty years later most of these dishes were no longer regarded as Jewish. They had become 'Viennese' and were routinely included in cookbooks. Ritscher was still sometimes considered a Jewish dish which both Jews and Christians ate (see section on the Hess cookbook below).²⁰

Culinary Anti-Immigrant Cartoon (Kikeriki, 1910)



During this time, linguistic differentiation in relation to foods also began to disappear. The same expressions were increasingly used interchangeably for traditionally Jewish and non-Jewish religious holidays, dishes, and ingredients. In the mid 19th century Viennese routinely used 'Easter' to refer to both Pessach (a Jewish holiday) and Christian Easter, for example. Barches, the obligatory Shabbat bread, was also known as braided bread (Zopf or Striezel) and made with (dairy) or without milk (parve); it could thus be part of any kosher meal. Recipes containing lard could have been kosher because lard then referred to pork/butter/vegetable/goose or beef lard, the latter being clarified butter.²¹ Matzah, the unleavened Pessah bread and bread crumbs, was also known as Easter bread, bread crumbs, semolina, or starch.²² And in most cases, Scholet had become known as Ritscher.



Visitors, stereotypical, to a Soup kitchen, including an Anti-Semitic portrayal. (Der Floh, 2 May, 1875, p. 3)

The collective invention, production, naming, and sale of food items (eaten sometimes however for different reasons) make it difficult to decipher historical records and developments. For example: in 1884, an article about Vienna's first international culinary art exhibit listed some iconic Viennese desserts and pastry chefs. It described the baker guild exhibit as “astonishing in its multitude of products, among which the gigantic Gugelhupf by Anton Mayer and the braids and fruit bread by Ignaz Kantor appear to especially please the public’s taste.” Together with other sweets they created “an image of true Viennese contentment and indulgence.”²³ Only contemporaries would understand however why these specific pastries and bakers were selected to represent the particular breadth of Viennese cuisine. Kantor's braids and fruit breads, which were popular Viennese pastries, were in fact the Shabbat barches and Sukkot [a Jewish holiday] fruit breads from the famous Jewish Kantor bakery. The bakery existed until the early 1930s on the so-called Mazzes island, Vienna's 2nd district, whose population was 40% Jewish before 1938.²⁴ At the exhibit, Vienna's cuisine was thus already shown and understood as collective and shared, including what was most important to Viennese: their desserts.



1884 Wiener Koch-Kunst Ausstellung



Kantor's Bakery ca 1910,
Museums Nachrichten Bezirksmuseum Leopoldstadt
(2015), p. 2

Shared restaurants, cookbooks, terms, and dishes, are all indicators that Viennese Christians and Jews met across and through food and foodways, each making their own contributions. This is to be expected; by the mid-1800s, the two groups had lived with – not separate from – each other for decades. Since the late 1700s they had been increasingly less segregated by professions and trades and by 1867 both had all citizenship rights.²⁵ Over the following 50 years they moved to Vienna in large numbers bringing along culinary ethnic traditions from across the Empire. They studied, married, worked, shopped, converted, befriended, fought with, and employed each other.

Food encounters: 1790s-1938

The following three biographies exemplify this *mélange* of sorts. They cover the 1700s to 1938 and involve two prominent cookbook authors – a Catholic cook working for Jewish aristocrats and a Jewish pastry chef and manufacturer – and a Protestant working-class woman living on Mazzes island.

At a time when women had few rights and little public recognition, Theresia Ballauf (ca. 1760s-1840s), a Catholic, was among the first to publish a Viennese cookbook. Selling out within three years, *The Female Viennese Cook as She Ought to Be* (1810) was written for middle class women²⁶ and listed Ballauf as having been cook to Freiherr von Arnstein.²⁷ Ballauf clearly assumed this reference would help sell her book. It did not hurt sales or she would have removed it over the next 34 years. Arnstein, in any case, was a prominent Viennese Jew

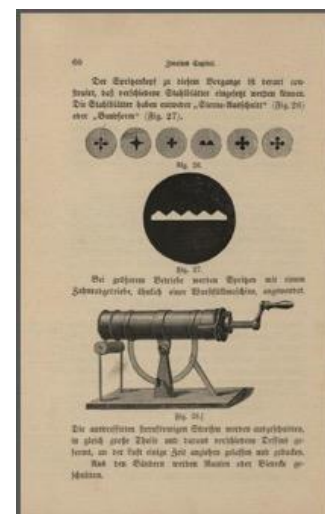


elevated to hereditary nobility in 1797.²⁸ Having left the Arnsteins probably upon marriage Ballauf also taught cooking. Culinary influences from having worked for the Arnsteins are largely untraceable in her cookbook – such influences generally do not reflect particular religious backgrounds and are thus difficult to identify. But they do surface e.g. in a

Ballauf (1810)

recipe she called 'Judenbratel' [Jewish Roast] decades before Saphir in 1847 would mock newfangled labeling of dishes as 'Jewish.' Ballauf knew what she was doing when her recipe mixed calf with milk, butter, and other ingredients and topped it with a sauce of sour cream, capers, and lemon peels. Breaking kosher rules, i.e. mixing dairy and meat for instance, apparently meant little to the Arnsteins by 1800, while capers and lemon peels still reflected savory influences Saphir fondly remembered in traditional Jewish cuisine.

In turn, Jac(k)ob Eb(p)stein (ca. 1820s-1904) was Jewish, an accomplished pastry chef and manufacturer who contributed to Vienna's cuisine in several ways. Ebstein was possibly one of the first Jews to receive the *Imperial and Royal Privilege* for dried vegetables which he sold in his downtown store next to canned foods, jams, fruit juices, and his patented food processor. These were then revolutionary changes in food preservation and processing which he even showcased at the 1873 Universal Exposition.²⁹ In 1860 Ebstein also published one of the earliest and rare Viennese pastry cookbooks called '*The Viennese Pastry Shop.*' Its main title and the 2nd volume, '*The Viennese Pastry Chef,*' indicate that he was most interested in reaching culinary professionals.³⁰ Astute as his publishers were, they advertised Ebstein's cookbooks to culinary schools just when these were becoming professional and consolidated into a central trade school in 1891, whose director was Adolf Hess.³¹ As one of the few and popular Viennese pastry cookbooks, Ebstein's approximately 500 recipes and explanations certainly molded how Viennese patisserie was made in pastry shops, culinary trade schools, and private homes. And his cookbook did so in innumerable, largely untraceable, and creative ways and in ways that were no more related to Ebstein being 'Jewish' than Ballauf's were related to her being Catholic. There is one recipe though that is clearly indicative. He included the quintessential Jewish Viennese dessert, the *Fladen*, that "could bridge the chasm between Jews and Christendom" just a few years later.



Ebstein (1890)

Agnes Wlczek (1891-1961, married Müller), a Protestant, brings these food encounters and shared culinary legacies to the working class, to the private home, and up to 1938. Born in Moravia, Wlczek was sent to Budapest as a teenager to live with a Jewish family and be the playmate for their handicapped daughter. Around 1913, she moved to Vienna. She opened a small Viennese coffee house in the ninth district where many professional



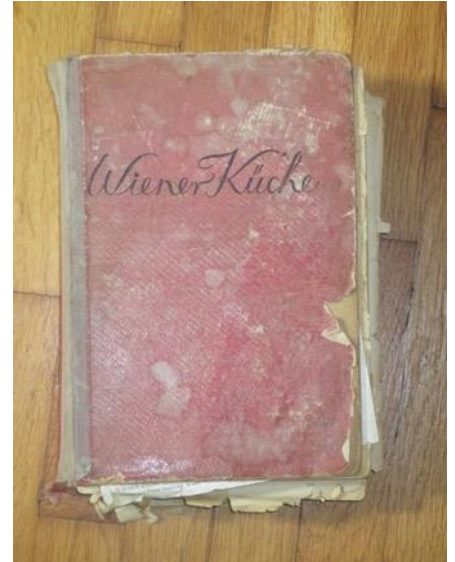
and secular Jews or those who had converted lived and worked. In 1920, she married and moved to the Mazzes island where the couple ran a carpentry work shop. Of course, living with a Budapest Jewish family and then settling next to Viennese Jewish neighbors, friends, stores, and restaurants, Agnes learned first-hand what was widely known in Vienna: kosher rules and a shared cuisine. She adopted and adapted what she knew and liked about such dishes, menus, as well as ingredients. And she handed these down to her three daughters - each also received a copy of the Hess cookbook upon marriage - and to her grandchildren, myself among them, who by then knew nothing about their Jewish origins and influences.³²



Agnes Wlczek and her husband 1920
and with her 3 daughters ca. 1930

The Hess cookbook in the interwar period

Agnes had used the cookbook *Wiener Küche* (the Hess) first published in 1913 by Adolf Franz Hess (1862-1928) and Olga Clara Hess (1881-1965, nee Swatek). The Hess - exceptional in crediting its contributors and sources - included recipes from culinary teachers, premier culinary schools, restaurants, chefs, and housewives. It thus represented a true cross section of the field and of socio-economic backgrounds. Housewives, cooks, and institutions were offered modern nutritional research in straight forward ways as well as healthy, diverse fare that was inexpensive, tasty, and easily digested.³³ The Hess was groundbreaking in its scientific content, authoritative scope, comprehensiveness, & presentation.³⁴ This, the excellent quality of its recipes, along with post-WWI nostalgia for the dissolved Empire, may explain its huge popularity in homes and trade schools where it was the standard textbook for decades to come. The Hess went through 27 editions in 27 years.



The following analysis is based on an undated Hess edition that was most likely published in 1929 (given references in the text). It had once belonged to Helene Kohn, a Viennese Jewish housewife. She took it along when she and her son Fritz Kortner (Fritz Nathan Kohn, 1892-1970) fled to the US and there survived the Holocaust.

Its Content

The Hess, as successful and authoritative codification of the Viennese Cuisine, in fact represents what Saphir had called 'one cuisine, two nations' - namely, the collective and shared culinary legacy of Viennese Jews and non-Jews we tried to trace in these pages. There are various ways to trace such a legacy. One indication is the presence of recipes that one can use in kosher and stringent Pessach cuisine but which, from anyone else's point of view, were just dishes with or without certain ingredients.³⁵

At a time when cooks prepared almost everything from scratch, there was little they had to keep in mind when cooking kosher food:³⁶ (1) do not mix meat with dairy; everything else is parve (neutral); (2) distinguish permitted from prohibited animals or animal parts such as pork, shell fish, or blood; (3) use slow cooking Shabbat recipes; and (4) cook dishes without leavening, flour, and other fermentable ingredients for Pessach.³⁷ But how do you find such recipes in a general cookbook? Normally, because they know the names of dishes, cooks use a cookbook's alphabetic index to locate a recipe. The Hess however also included a systematic index that listed recipes by groups of dishes and ingredients to help cooks assemble 'the order of courses or dishes' and housewives 'wondering what to cook next.'³⁸

However, this 35-page systematic index also made it possible to locate the many recipes in the Hess that were appropriate for kosher and Pessach cooking. Dishes were listed by ingredients and so granular were the access points that one could identify recipes not containing dairy, flour,

animal fats, kinds of meat, or leavening, next to those offering for instance substitutes for meat and dairy (e.g. Strudel made with butter, pork lard, or oil). Characteristic for Viennese Cuisine there were few recipes for pork [which is interesting considering our topic] and plenty for beef, fish, lamb, and fowl. Almost every section included at least one recipe suitable for strict Pessach cooking differentiating even boiled elderberries made with or without flour and milk. Such a systematic index may appear unremarkable but it is an intellectual classification system that systematizes access criteria to so granular a level that one is hard-pressed to find a use beyond kosher cuisine.

Moreover, to help come up with a menu, the Hess offered a 50+ page appendix with two menu suggestions for each day: an expensive, labor-intensive *menu A* for full-time cooks and a cheaper, labor-saving *menu B* for those who cooked on the side. Here cooks could easily avoid pork; furthermore it was also rarely listed in *menu B*. If *menu B* did include pork, *menu A* offered an alternative.³⁹ In this, the distinct menus are intriguingly evocative of what wealthy, normally more secular Viennese Jews would have eaten in contrast to poorer, often more observant Jews who were frequently recent immigrants from the East.

Another characteristic of a truly shared cuisine is the presence of previously typical Jewish dishes. The Hess contained perhaps all historically famous dishes except the Fladen. While the prototypical S(c)holet (Schalet or Tscholent) had had "no citizen rights in cookbooks" in 1847, the Hess included three Ritscher recipes as the dish had come to be called by Viennese Christians and Jews alike. Saphir's description here is a testament to what had changed. In 1847, he asserted that in order to enjoy eating Schalet "one had to liberate oneself successfully of all prejudices, had to have emancipated one's stomach; the tongue was to hold no hate for Jews, and the palate had to be at the height of its time and culture."⁴⁰ By the interwar period Ritscher was part of the *Wiener Küche*; and it was equally an essential dish for poorer and observant Jews. Not permitted to work, light a fire, and cook on Shabbat and religious holidays, observant Jews used slow-cooking dishes such as Ritscher (barley, beans, and perhaps goose or meat) that were kept warm on a banked up fire or cooking box at home or were brought to outsourced bakeries on Friday to be picked up on Saturday.⁴¹ The Hess also listed some characteristic Jewish dishes under traditional Yiddish terms for goose dishes for instance (*Gansbiegel* sometimes known as *Biagl*, probably related to the Yiddish *bejgl* or *bajgl*, as well as *Ganseljunges*, i.e. *Gänseklein*, the cheap parts of the goose). Other dishes were listed under their, then prevailing Viennese names: the traditional barches, kugels, Rugelach and Hamantaschen, goose and fish dishes including fish pudding [i.e. gefillte fish], and the once so typical pickled vegetables and fruits (Saphir 1847).⁴²

Names are important of course; their presence or absence is indicative. In this Catholic city, the names of Christian holidays such as Christmas, Easter, or All Saints Day e.g. were routinely part of the names of dishes. They were listed as such in cookbooks and were of seasonal and financial significance for the hospitality sector.⁴³ Yet the Hess neither used religious names for its recipes nor referenced holidays in its daily menu plans except for New Year which has no religious significance. With Viennese Jews being the 2nd largest religious group, it was at least a sensible marketing strategy to address the largest possible audience and to include neither references to Jewish nor Christian holidays - while including all such recipes.

Remember that contemporary cooks knew the alternate names for ingredients and dishes. Recipes that today appear unsuited for kosher cooking may have been totally appropriate: recall

the various meanings of lard, the synonyms for matzah, or the names for barches for instance. In addition: being able to substitute ingredients was a valuable skill at the time and sometimes a financial necessity, for which the Hess offered extensive advice. Its introduction, glossary, notes, and recipes suggested e.g. to replace meat with plant broths, milk with water, and dairy or meat with vegetable fats which is particularly tricky in baking Viennese desserts.⁴⁴ And through such substitutions many dishes were turned into parve (such as dumplings, stuffing, puddings, and cakes) or kosher meals (e.g. substituting sour cream, butter or milk in meat recipes).⁴⁵

Even cooking appliances may take on different meanings in a shared Viennese Cuisine. Observant Jews would have felt at home when the Hess glossary explained how to construct and use a cooking box - the need for which had become urgent during WWI - and suggested a few recipes including several Ritscher ingredients. Observant Jews had long used these insulated boxes on religious holidays, in which tightly shut containers of heated food continued to cook without fuel.⁴⁶ Viennese middle class households in contrast to German ones had not been in the habit of using this appliance though. Thus, the cookbook's comment that specific cooking instructions for using the box were not necessary and that it helped keep water warm "even for those times during which the stove is not heated but warm water appears desirable" resonated with observant Jews.⁴⁷

Some of Its Contributors

Of course, content, structures, and narrative threads discussed here were created by specific individuals who thereby directly shaped the Viennese Cuisine. Usually such influences cannot be traced: recipe authors remain anonymous and culinary inventions rarely reflect particular religious backgrounds. Careful reading of the Hess and its last chapter however reveals the names of Friedrich Sgalitzer, Wilhelm Schlesinger, and Heinrich Reichel – one who died in and one who survived the Holocaust, and one who helped bring it about. Theirs is the *Wiener Küche* – the cookbook and the city's culinary culture – as a collaborative endeavor in its most blatant form and regardless of religious or ideological backgrounds.⁴⁸



At a first glance and given our topic, the last chapter's contents and arrangements are suggestive. Included were recipes for (1) large groups (by the City of Vienna), (2) dishes for emergencies (by Adolf and Olga Hess), plus (3) recipes for patients (mostly by Wilhelm Schlesinger).⁴⁹ It was certainly reasonable to have only two recipes for the sick contain pork as bacon and fat: it is harder to digest. But it is noteworthy that large group and emergency recipes also did not contain pork - even though more pork than beef was consumed in Vienna since the early 1900s; its consumption had doubled by the 1930s; and it had been cheaper than beef or goose as far back as 1913.⁵⁰ Nor did the recipes combine dairy with meat; and most soups, all side dishes, and some desserts were parve.⁵¹ Convenient for



observant Jews, emergency recipes were divided into 'oat rice' (peeled and polished oats) and oats recipes, two pierogi recipes (including a 'kosher' version without pork and butter), and dishes made with Rotei, a type of blood flour.

Olga
Adolf
Hess and

And in Rotei [literally 'red egg'] we also have an explicit link to a Jewish Viennese and to city-wide food provisions for the poor. Rotei, as the Hess glossary explained, was a meat substitute invented recently by Dr. Friedrich Sgalitzer (1886-1944) and patented in the US.⁵² Given tremendous food scarcity during World War I, Sgalitzer strove to discover an inexpensive and easily available food source. He designed a process to freeze-dry fresh animal blood to create a durable and easily digestible staple called 'Rotei.' In contrast to other contemporary blood flour, his odorless and tasteless powder still contained all the blood's albumin and other constituents. It was therefore more nutritious, could be stored long-term, and was inexpensive. It was such a revolutionary contribution to feeding the poor that Olga Hess as director of the trade school was asked by the city administration to develop recipes using Rotei and which she subsequently included in their cookbook.⁵³ Sgalitzer's invention is also a perfect example of how secular Viennese Jews may not have felt obliged to follow religious restrictions; consumption of animal blood is not kosher. Like many Viennese, Sgalitzer was born to a Jewish family in Prague and moved to Vienna in the early 1900s to study chemistry.⁵⁴ Unlike some of his relatives he did not manage to flee after 1938 and died in the Terezin concentration camp in 1944.

This identifiable instance of a Jewish Viennese shaping culinary practices, i.e. what was cooked for the poor and during emergencies in Vienna, is not the only identifiable example in the Hess. Adolf and Olga Hess also called upon a converted, originally Jewish Viennese scientist to contribute his recipes for the ailing because he was the expert in the field. Dr. Wilhelm Schlesinger (1869-1957) was a pioneering researcher of the relationship between diet and metabolism. His diet and diabetes research, his university courses, and diet recipes tremendously influenced the scientific literature, city policies, and professional and private cooks. For example: in 1907 Schlesinger was the first to combine university lectures for medical students with practical exercises about diet and cooking; during WWI, he taught physicians about the importance of diets; and after 1918 he published about convalescent diets for the home as well as fruit and vegetable diets for the public health department. Schlesinger was related to one of Vienna's oldest, renowned Jewish families dating back to the 1700s. He converted to Protestantism in 1896 when his father died and Schlesinger returned to Vienna.⁵⁵ Both he and his daughter, Dr. Annemarie Schlesinger, emigrated in 1939 and survived the war and the Holocaust.

The Hess recipes for the ailing also incorporated Heinrich Reichel and Rudolf Bernhart's work, the two major contributors to the cookbook. The nutritional values listed in each recipe for the sick – to help physicians select an appropriate diet – and listed sparingly elsewhere in the cookbook were based on Reichelt and Bernhart's chemical investigations.⁵⁶ Here Reichel's life offers particularly strong evidence that the Viennese Cuisine was a collective aggregate of disparate individuals, interests, and backgrounds. Dr. Reichel (1876-1943) taught at Adolf Hess' trade college for inns, hotels, and coffee houses. But foremost he was a physician and university professor of hygiene. As such he was also one of Austria's most influential initiators of race eugenics and race biology. He was instrumental in introducing and popularizing these subjects in schools, museums, the sciences, and in terms of public policy. He closely collaborated with German colleagues and the international eugenics movement. He argued against mixing the so-called Jewish with the equally fictitious North European race. And he trained a generation of eugenicists who helped implement the National Socialist genocide against Jews and others.⁵⁷ It is ironic and indicative of a simultaneously integrated and Anti-Semitic Vienna, that Reichel had

analyzed and supplied the nutritional values for the newest scientific dietary recommendations by a Jewish Viennese scientist. Completely different from Ballauf, Ebstein, and Wlczek, yet correspondingly, these three scientists offer another and darker glimpse into the collective nature of the *Wiener Küche* as it existed before 1938.

Beyond the pages of the Hess

As such it did not exist in a vacuum. It reflected a city of extensive daily food encounters between Jews and non-Jews and their respective ownership or management of food related businesses, the production/sale of food, the hospitality industry, food charities, servants, or cooking schools among others. We no longer have reliable statistical records indicating how large the Jewish participation in food related businesses had been before March 1938. This is due to several reasons. The census stopped cross-referencing religion with professions and trades in the interwar period.⁵⁸ Statistics cited by contemporary Anti-Semitic authors are largely unverifiable and were meant to bolster their propaganda.⁵⁹ And wild Aryanizations of Jewish properties as well as undocumented emigration or flight by Viennese Jews after March 1938 frustrated National Socialist record keeping.⁶⁰



Jewish-owned candy store in Vienna, owners Salo and Leo Rosner, ca. 1930. United States Holocaust Memorial Museum, courtesy Paul Peter and Lucie Porges.



Spital der Kulturgemeinde: Küche
Hospital Kitchen of the Jewish Community IKG (1936), *Tätigkeitsbericht 1933-36*, no page numbers, approx. p. 46



Jewish coffee house owner Greta Mayer (left) at her Viennese coffee house, ca. 1932-1938. United States Holocaust Memorial Museum, courtesy of Fred Deutsch

Jewish participation in the food industry, shops, and gastronomy was extensive though given surviving anecdotal evidence, recent research evaluating statistics by Anti-Semitic authors,⁶¹ restitution cases and individual biographies,⁶² literary and family accounts.⁶³ Jewish and Non-Jewish Viennese also met in soup kitchens run by the city and the Jewish Community. They shopped in non-kosher and kosher stores.⁶⁴ They bought Viennese cookbooks published by Jewish authors such as Ludwig Karpath⁶⁵ or Ida Bock who died in 1940 before she could be deported.⁶⁶ They were guests at each other's homes or worked there as servants and cooks.⁶⁷ And

wealthier secular Jewish women attended Viennese culinary seminars at the prestigious Hotel Bristol and other culinary schools prior to marriage.⁶⁸ It was part of being fashionable and bourgeois.

Vanillekipferl and fladen - identifying with Viennese cuisine

Of course, the proof of the pudding is in the eating - as an old British proverb goes. Be it cooking, consuming, or enjoying it - Non-Jewish Viennese simply identified with Viennese Cuisine *and* its authoritative codification, the Hess, if you look at its sales and editions, and its use in homes and culinary schools for decades. It was their cuisine, after all.

Viennese Jews were no different. They were actually instrumental in creating its public image up to and beyond 1938. As far back as Saphir or August Silberstein's humoristic investigation of the *Faschingskrapfen* in 1857, Jewish writers, composers, and artists helped to immortalize Vienna's culinary dishes, drinks, coffeehouses, and vineyards.⁶⁹ Even persecuted or protected Viennese Jews such as Gerhard Bronner (1922-2007), Peter Herz (1895-1987), Friedrich Torberg (1908-1979), and Peter Wehle (1914-1986) composed culinary related songs, articles, or cabarets during exile and upon returning to Vienna.⁷⁰

And Viennese Jews strongly identified with Viennese Cuisine in their homes. They invented, cooked and ate it. They saw no need to have separate and extensive Viennese *Jewish* cookbooks. As a matter of fact, they even incorporated originally typical Christian dishes into children rhymes and religious holidays.

"We baked Vanillekipferl for Hanukkah, and ate them for Christmas." (going back at least to the early 1920s)⁷¹

"For Purim you eat Krapfen and don't forget the Haman!" (a children's rhyme from at least the 1880s to 1938)⁷²

As much as Viennese Jews identified as Viennese, they identified with its *cuisine* before 1938. And they continued to do so as refugees and survivors of the Holocaust. It was their cuisine, after all.

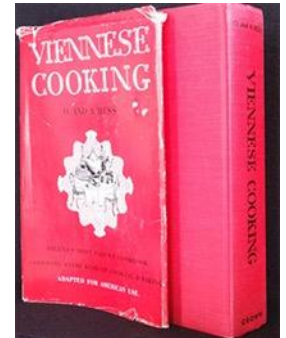
Female Holocaust refugees took along *their* Viennese cookbooks including the Hess (also the copy I used for my analysis) and handwritten recipe books and cards when they fled – and consider how little they could take with them. These included lovely combinations of Viennese, Hess, Christmas, and explicitly Jewish recipes such as the handwritten cookbook of Margaretha Wolf, who had fled to the US.⁷³ Cooking Viennese dishes provided sustenance – as food, memories, and cultural practice but also as income – when Margaretha and many other female refugees and survivors made a living working as Viennese cooks and pastry chefs when first abroad.⁷⁴ Those who had been too young before 1938 were taught by older female survivors and refugees how to cook typical Viennese dishes – either because they or their future in-laws wanted it.⁷⁵

The women cooked dishes identified with a city whose inhabitants had expelled or tried to assassinate them. Both women and men still enjoyed eating traditional Viennese cuisine in exile.⁷⁶ They did not consider it as of the 'other' or tainted – it was theirs, after all. This is quite

remarkable when the same Holocaust survivors may reject other cultural products such as the music of Richard Wagner or Richard Strauss as National Socialist or spurned the use of the cursive 't' as resembling the holy cross.⁷⁷

Conclusion

In 1952 a *New York Times* book review tells of Clara Schlesinger, a Viennese Jewish Holocaust refugee, who made a living teaching fine Viennese cooking in New York. Clara had edited and translated the *Wiener Küche* by Hess into English - in collaboration with Olga Hess. She called it *Viennese Cooking*. Almost in a code, that New York Jews would be able to decipher, the review highlighted particular features of the Hess cookbook: certain dishes (including roasts made with sour cream or noodle desserts), the lack of leavening, the use of nuts instead of flour, and the only recipe explained in detail: a hazelnut cake that lacking flour, dairy, and leavening could serve for orthodox Pessach.⁷⁸



Our famous *Wiener Küche* had long been a shared cuisine of Jews and non-Jews alike. It was perhaps the perfect example in an imperfect and Anti-Semitic city of two formerly distinct groups moving towards each other and integrating while creating, cooking, and eating one cuisine on a daily basis. It is to be expected of people who lived so long and close to each other and when there still was an 'us' in Vienna before 1938 as fragile as it may have been. It is exceptional in that the knowledge of this shared history was wiped out in a genocide ... with little recourse to recover it. There was almost no one left in Vienna after 1945 to remind us of it. It needed Jewish emigrants, refugees and survivors, their objects and memories to even start a historical journey back home; to rediscover the contributions of Viennese Jews to a famous culinary heritage.

This is history with a small 'h' about an activity that literally grows and shapes our bodies and creates and recreates our cultural sense of belonging on a daily basis. As such it may also raise broader theoretical implications of which I want to mention two. First, culinary research and cookbooks depict Jewish cuisine as 'sticky,' i.e. resistant to change when it comes to religiously prescribed culinary practices and as 'plastic' when it comes to incorporating local and modern culinary influences, such as Hawaiian Jewish cuisine.⁷⁹ What is strangely absent and represents a problematic theoretical model is an underlying one-sided dynamic: mainstream culinary traditions are always assumed to be completely 'sticky' or resistant to local Jewish contributions. Vienna's history shows that these three interpretations fall short: culinary contributions and influences may and do go in both directions and beyond religious dictates. Influences need to be studied locally and we must be skeptical of similar one-sided models in other areas of cultural interactions. Second and related, this case looks at Viennese Jewish contributions and interactions beyond the high arts, sciences, and the upper class.⁸⁰ We are still interested and obsessed with the Freuds, the Wittgensteins, the Mahlers, the Arnsteins, and thus not only rely on old models of the agency of the few but may also replicate National Socialist interpretations: that there were two truly distinct people who did not meet over their daily bread ... and other things.

It is noteworthy that the Fladen (i.e. Fächertorte) disappeared from Viennese cooking after 1938. It is time to reintroduce it. I use Jacob Ebstein's recipe for the Fladen (online edition) and supplement it with recipes for fillings from the Hess cookbook.

Der Fladen.

Unter dieser Bezeichnung versteht man einen flachen tortenartigen Kuchen aus mehreren Lagen von mürber Masse, zwischen welchen wiederum Schichten von verschiedenartigen Füllungen angebracht sind.

Der Teig hiezu ist eine Art Strudelteig, jedoch mit einem größeren Zusatz an Fett und enthält auch eine Zugabe von Zucker und Ei; der Unterschied zwischen diesem und einem „mürben“ oder Bröselteige, in einem früheren Capitel beschrieben, besteht in dem Zusatz von Wasser, welches darin Rechtfertigung findet, damit der Teig leichter „gar“ und auch durch den Zusatz von Wasser zähe wird.

50 Deka Mehl, 1 Ei, 25 Deka Zucker, 40 Deka Fett (Schmelzbutter oder Gänsefett) wird untereinander gemengt und mit 4—5 Eßlöffel voll lauwarmem Wasser der Teig vollständig angelnetet, sodann Zitronenschale, Zimmt, Pfeffer und Cardamomen als Würze zugegeben. Der Teig wird in eine Serviette eingeschlagen und darin einige Stunden ruhen gelassen. Es ist auch zweckmäßig, den Teig einen Tag zuvor angulnetet. Der so bereitete Teig wird überknetet und zart gearbeitet, dann 2 Messerrücken dick ausgerollt und ein flaches Becken damit belegt. Die Bodenfläche wird von Innen dann mit in Fett gerösteten Semmelbröseln bestreut, ferner mit einer Schichte geriebenen Veblauchens, welcher mit einem guten Wein bespritzt wird, belegt (auch kann zu diesem Zwecke Rum, Cognac, Kirchwasser oder Maraschino gegeben werden). Ueber diese Schichte werden dann entweder gebünlte Äpfel oder im rohen Zustande solche, die durch's Backen schon weich genug werden, fein geschnitten, eine Schichte aufgetragen, Rosinen, Korinthen und gestiftelte Mandeln darübergestreut. Darauf kommt eine Schichte mit Honig versüßten gebünlten Mohns (siehe Mohnfüllung). Diese Mohnschichte wird mit zerkleinerten Nufsternen überstreut. Schließlich giebt man geriebenen, mit Rum angefeuchteten Veblauch und darüber geröstete Semmelbröseln. Ueber diese Füllung wird von dem beschriebenen Teige ein Blatt gelegt, welches einen Finger breit über den Rand hinausragt. Dieser Rand wird eingesehnitten und daraus ein zackiger Rand dressirt.

Auf eine zweite Art wird dieser Fladen bereitet, indem zwischen jeder Lage der Füllung ein messerrückendickes Blatt von dem Teige gelegt wird; dann ist aber das „Ausbacken“ mit mehr Vorsicht zu behandeln.

Ein drittes Verfahren ist folgendes: Es werden aus dem Teige runde Scheiben in der Größe, welchen der innere Raum im Durchmesser einnimmt, geschnitten und auf einem Bleche gebacken. Diese gebackenen „Blätter“ werden dann zwischen den Lagen der Füllung angebracht und im warmen Zustande eingelegt. Dieses Verfahren bezweckt, daß die Zwischenlagen des Teiges nach dem Backen nicht teigig und unausgebacken bleiben.

50 Deka Mehl,
1 Ei, 25 Deka Zucker,
40 Deka Fett,
4 Eßlöffel Wasser,
Würze.

ENDNOTES

¹ For the purpose of this article being Viennese means someone lived in Vienna for a significant portion of their adult life against the backdrop of massive im/migration to Vienna particularly before WWI (about 56% of Viennese were im/migrants by then) and the multi-ethnic empire with its 16 official languages.

² Acknowledged e.g. in the very popular cookbook by Katharina Prato Scheiger (Edle von, 1818-1897), Prato Scheiger K. (1903) *Die süddeutsche Küche* [referring to the Habsburg empire], Graz: Styria, p. V. Other early international influences included e.g. candied fruits and spices from Italy in the 1300s, Dutch confectioners settling in Vienna in the 1600s, French cuisine introduced during the Congress of Vienna (1814-1815), enclosed kitchen stoves and Dutch refinements to cocoa powder in the 19th century, as well as new ingredients such as tomatoes and potatoes. See e.g. Goldstein, D. (ed.) (2015) *The Oxford Companion to Sugar and Sweets*. Oxford: Oxford University Press, pp. 762-763 entry for Van Houten, Coenraad Johannes; also Haslinger, I. [Ingrid] (2007) Die Wiener Mehlspeisküche. In J. [Julia] Danielczyk and I. [Isabella] Wasner-Peter (eds) *Heut muss der Tisch sich völlig biegen: Wiener Küche und ihre Kochbücher* (pp. 49-57), Wien: Mandelbaum Verlag, pp. 49-57.

³ Of the more than 185,000 Viennese Jews in 1938, approximately 65,000 were killed; see e.g. History of IKG [Jewish Community of] Vienna - Online Document: <https://www.ikg-wien.at/history-of-the-viennese-jewish-community/?lang=en> - accessed July 7 2017. After 1945 only a few thousand Jews moved permanently to Vienna, many of whom were originally from other countries.

⁴ The anthropologist Susan Tax Freeman has done research on documenting a similar culinary interrelationships between Spanish and Jewish cuisine before the expulsion of Spanish Jews after 1492. As far as I could ascertain, her results were not published. For mainstream portrayals see e.g. Koenig, L. [Leah] 'Cooking up Spain's Jewish Past' (2012), *Tablet*, 18 April, Online document: <http://www.tabletmag.com/jewish-life-and-religion/96987/cooking-up-spains-jewish-past> - accessed June 30, 2017.

⁵ In Vienna and Austria, 'Mehlspeisen' are an array of savory and sweet dishes which are largely but not exclusively made out of flour. The iconic Viennese Mehlspeisen were partially a response to (1) a Catholic calendar of originally almost 150 fasting days a year, during which butter, eggs, and milk were however permitted as far back as the 1500s [police regulations from 1829 stipulated that Viennese inns had to offer fasting dishes (frequently Mehlspeisen) on fasting days]; (2) a relatively short growing season with limited supply of produce; and (3) a population most of whom could afford meat once a year, at best.

⁶ This coincided with Vienna's growth as the Habsburg capital from around 50,000 inhabitants in 1750 (inside and outside the city walls) to 426,000 in the 1850s and 2 million by 1914, see: Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1913, Wien: Verlag des Wiener Magistrates, published 1916, p. 44; Baltzarek, F. (1980) Das territoriale und bevölkerungsmäßige Wachstum der Großstadt Wien im 17. 18. und 19. Jahrhundert. *Wiener Geschichtsblätter* 35, pp. 1-30.

⁷ For Vienna as the only internationally renowned city-based cuisine, see Danielczyk and Wasner-Peter (2007, p. 7). Advertisements, reports, and stories about iconic Viennese dishes proliferated in contemporary newspapers whether aimed at the elite, the liberal minded bourgeoisie, the working class, or even the anti-Semitic reader: it was Faschingskrapfen for carnival, Vanillekipferl for Christmas, or Gugelhupf for a Sunday treat, among many other iconic dishes and stories.

⁸ Among the innumerable cultural references to the Viennese Cuisine, see e.g. stories and early movies related to the Faschingskrapfen [the quintessential carnival doughnut] and the Gugelhupf: 'Aus der Weisheit des Brahmanen' 1910, *Die Bombe*, 18 September, p. 3; Österreichs Illustrierte Zeitung (1911), 23: 572; 'Kleines Feuilleton. Der Faschingskrapfen' 1914, *Neuigkeits-Welt-Blatt*, 12 February, p. 27; Christensen A. [Anna] 1915, 'Faschingskrapfen. Lustspiel' (movie), *Kinomatographische Rundschau*, 4 February, no. 405, p. 60; 'Das Märchen vom Fasching' 1918, *Neue Freie Presse*, 6 January, p. 8; anonymous female author, 'Die Poesie der Küche' (1917), *Arbeiterzeitung*, 26 July, p. 6; 'Liebe und Gugelhupf' [movie] 1915, *Arbeiter-Zeitung*, 25 July, p. 12; 'Das Maerchen vom Fasching' 1918, *Neue Freie Presse*, 6 January, p. 8.

For famous music references see e.g., Johann Strauss II dedicating the 1853 'Wiener Punch-Lieder' [Viennese Punch Songs, op. 131] to Moritz Saphir, about whom more below. The grandfather of Johann Strauss II converted from Judaism to Catholicism in 1762; in 1941 the NS regime forged church records to delete references of Strauss' Jewish ancestry whose music it considered 'Germanic,' see Wiener Institut für Strauss-Forschung: The Wedding of Johann Michael Strauss in 1762 - Online document: http://www.johann-strauss.at/wissen/fälschung_e.shtml - accessed 20 November 2015.

⁹ For exemplary law suits see e.g. 'Das alte Kochbuch und die neue Preistreiberei-Verordnungen' 1918, *Grazer Mittags-Zeitung*, 11 January, p. 3, with Olga Hess as expert witness; also 'Ein Prozess durch drei Instanzen' (1938), *Wiener Mittagsausgabe*, 10 December, pp. 3-4.

¹⁰ Gartler, I. and Hickmann B. [Barbara], *Wienerisches bewährtes Kochbuch*; there is some confusion connected to this cookbook as regards original authors, publishing location, and first editions. First editions are listed as of 1691, 1740, 1749, 1760, 1768. As far as I could ascertain 'Viennese' was added to the title by 1787. I located a copy in the Austrian National Library from 1768 published in Bamberg und Würzburg which does not list Gartler as author: *Wienerisches bewährtes Koch-Buch in sechs Absätze vertheilet*, Godhardischen Buchhandlung. Most sources including e.g. the *Deutsches Bücherverzeichnis* or Danielczyk and Wasner-Peter (2007, p. 60) cite a first edition from 1740; later editions in the 18th and even 19th century were connected with Ignaz Gartler. In later editions Barbara Hickman is listed usually as having elaborated on Gartler's original cookbook; the earliest copy I was able to locate with her name dated from 1793. Some writers however credit Barbara Hickmann as being the original author and as far back as 1691, see e.g. Karl Strack, *Aus dem deutschen Frauenleben 1. Theil* (Leipzig: Schlicke, 1873), p. 114. As of August 2017 I have been unable to trace Ignaz Gartler and Barbara Hickman in historic Viennese address books and online newspaper archives.

¹¹ Compulsory education was introduced in 1774. See: Danielczyk and Wasner-Peter (2007, p. 61).

¹² For a selection of historical Viennese cookbooks see bibliography in Peter Peter (2013), *Kulturgeschichte der österreichischen Küche*, Wien: C. H. Beck. For recipes published in Viennese newspapers see e.g. the Austrian National Library Online Newspapers portal, <http://anno.onb.ac.at/index.htm>; for recipe collections see e.g. those by Holocaust refugees listed in footnote 69 and 75.

¹³ The first culinary exhibit in Vienna was e.g. titled 'The Vienna Cooking-Art Exhibition,' see 'Die Wiener Koch-Kunstaussstellung' 1884m *Neue Freie Presse* no. 6954, 6 January, p. 5.

¹⁴ Jews in Vienna were about 1,200 in 1800 (0.5% of the population), 15,600 in 1856, 147,000 (8.7% of Vienna's population) by 1900; 201,000 in 1923; and dropped to 176,000 by 1934. Definitions of who was 'Jewish' changed over time ranging from National Socialist ancestry-based definitions, religious membership and degrees of orthodoxy, to self-definitions by non-religious Holocaust survivors in response to persistent Anti-Semitism. For officially registered Jews, see IKG (1936), *Tätigkeitsbericht 1933-36*, Section Matrikenamt, pp. 110-116, table II, Wien: Verlag der Israelitischen Kultusgemeinde Wien; Österreichisches Statistisches Landesamt (1938), *Statistisches Handbuch für den Bundesstaat Österreich*, XV Jahrgang, p. 8, table 7, as well as Österreichisches Statistisches Landesamt (1938), *Statistisches Jahrbuch für Österreich*, volumes IX and VIII, both Wien: Österreichische Staatsdruckerei; Statistisches Amt der Stadt Wien (1938) *Statistisches Taschenbuch der Stadt Wien für das Jahr 1937*, Wien: Verlag des Wiener Magistrates, p. 12. Also Rabinovici, D. (2000) *Instanzen der Ohnmacht: Wien 1938-1945: der Weg zum Judenrat*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, pp. 322-323.

¹⁵ See Staudacher, A. L. [Anna] (2002), *Jüdische Konvertiten in Wien 1782-1868. Teil 1*, as well as (2009) "...meldet den Austritt aus dem mosaischen Glauben," *18000 Austritte aus dem Judentum in Wien, 1868-1914: Namen – Quellen – Daten*, Wien: Peter Lang. Between 1923 and 1935, the IKG registrar office listed 11,013 as renouncing Judaism, and approximately 4,410 individuals converting to Judaism - which will include non-Jews and former Jews converting to Judaism. This adds up to about 0.8% of Vienna's population just for those years. There were marriages between Viennese Jews and Christians and conservative estimates put people of mixed background (i.e. Jewish and Christian ancestry) between 35,000 and 80,000 or 4.5% of Vienna's population in 1938; IKG (1936), *Tätigkeitsbericht 1933-36*, table I.

¹⁶ The original quote is "Eine Küche, die Alles fuer Alle auf das Vortrefflichste hat; eine Küche 'a l'usage de deux nation'" in: Saphir, M. G. 1852, 'Badner Kipfel', *Der Humorist*, 26 June, p. 1. Famous, disliked, indicted, and imprisoned throughout Europe for his sarcastic and political articles, lectures and activities, Saphir, a son of a grocer, founded the Viennese journal, *Der Humorist*. Also Saphir, M. G. 1847, 'Die Gastronomie Der Juden, oder: Vogls Garküche. Eine Jugenderinnerung,' *Der Humorist*, 30 and 31 August, pp. 1-2. In 1840 Saphir reviewed the new Jewish cookbook by Julie Löw, *Die wirtschaftliche israelitische Köchin* (Pressburg) and noted that Löw neither included the Schalet [Ritscher] nor recipes for kugel and matzah, M. G. (1840), 'Pesther Salon', *Der Humorist*, 28 September, vol. 4:195, p. 791.

¹⁷ For example: Kauders, M. [Marie] (1903), *Vollständiges israelitisches Kochbuch mit Berücksichtigung der österreichischen, ungarischen, deutschen, französischen und englischen Küche, sowie der Osterküche*, Jakob B. Brandeis: Prag und Breslau. Kauders' book was advertised in Viennese newspapers but had to be ordered through a Prague bookshop. Also: Lederer, T. [Therese nee Krause] (1876), *Koch-Buch für israelitische Frauen...*, Budapest: Dessauer. The cookbook by Wolf is sometimes erroneously listed as Viennese. It was however published in Berlin and the author was an observant Jewish woman from a rabbinical family in Germany; see Wolf, R. H. [Rebekka

Heinemann] (1896), *Kochbuch für israelitische Frauen: enthaltend die verschiedensten Koch- und Backarten, mit einer vollständigen Speisekarte sowie einer genauen Anweisung zur Einrichtung und Führung einer religiös-jüdischen Haushaltung*, Berlin: J. Kauffmann. I found one reference for a Yiddish cook book or manuscript presumably published in Vienna and Pest, but have been unable to locate a copy or verify its existence, (citation record only) Anonymous (1854), *Nayes follshtendiges Kokhbukh fir di yidishe kikhe. Ayn unentbehrlikhes handbukh fir yidishe froyen und tökhter nebst forshrift fon flaysh kosher makhen und khale nehmen, iberhoypt iber raynlikhkayt und kashrut*, Vienna and Pest. Curiously, the first Jewish cookbook that was published in Vienna and that I was able to locate was published after WWII: Hochstimm, F. [Frida] (1959), *Koscheres Ambrosia. Ein jüdisches Kochbuch*, Wien: Sefer. Salcia Landmann's cookbook is an Austro-Hungarian cookbook by the Galician/Austro-Hungarian Jewish author who emigrated to Switzerland in 1914, see Landmann, S. [Salcia] (1964) *Koschere Kostproben. Rezepte aus Altösterreich für Feinschmecker*, Zürich: Müller-Rüschlikon (in 1968 also published in Vienna).

Most early German Jewish cookbooks are listed in the unpublished pdf draft by Grün, Wolf-Dieter (uploaded April 3 2017) *Jüdische Küche und Essgewohnheiten in Deutschland vor dem Holocaust* - Online document: http://www.heimatbund-finnentrop.de/historie/juedische_kueche.pdf - accessed August 2, 2017. Grün missed for example the cookbook, Frauenvereinigung der Frankfurt-Loge (eds) (ca. 1915), *Kriegskochbuch für die rituelle Küche, unter Benutzung des Kochbuchs der Lebensmittel-Kommission der Stadt Frankfurt a. M. Begutachtet und mit einer Einleitung versehen von Professor von Noorden*, Frankfurt: Englert & Schlosser. It is curious given German history, that both Grün and Abusch-Magder are less than careful when they repeatedly refer to cookbooks published in the Austro-Hungarian Empire under Germany or as 'German,' see Abusch-Magder, R. [Ruth] (2006) *Jüdische Kochbücher als Medien der Verbürgerlichung*, in Kirsten Heinsohn and Stefanie Schüler-Springorum (eds.) *Deutsch jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert* (pp. 159-176), Göttingen: Wallstein Verlag.

¹⁸ Anti-Semitic sources worked with even fewer and historically outdated stereotypically Jewish dishes. Sholet and Kugel were the only dishes listed in an 1860 Anti-Semitic satire of a stereotypical Jewish choir's program, 'Programm der Liedertafel des Gesangsvereins Zion' 1860, *Figaro: Humoristisches Wochenblatt*, Vienna, 7 January, 4th vol. Nr. 2, p. 3. Indicatively these were also the only two dishes listed as appropriate meals for Jewish soldiers 30 years later, 'Ein Vorschlag aus kompetenten Kreisen.' 1889, *Kikeriki*, 18 July, Nr. 57 (XXIX), p. 2: See also: 'Nachtrag' 1869, *Der Floh*, 28 February, p. 25; In the article, 'In eigener Sache' 1897, *Arbeiter-Zeitung*, 4 February, p. 6, a Christian-Social election agitator accused social democratic journalists especially those working for the *Arbeiter-Zeitung* to be blood-sausage-disdaining and garlic-eating red Jews, in whose ideal socialist state everything from drinks to dessert was made with garlic – 50 years after Saphir's had complained about garlic disappearing from Jewish cuisine. Also 'Das Reichsrathbuffet in eigener Regie' 1895, *Kikeriki*, 7 March 7, p. 2 (poem and cartoon); 'Menu' 1899, *Kikeriki*, 14 December, p. 3, in which the originally Catholic Krapfen is described as Jewish; 'Wien, das moderne Troja' 1910, *Kikeriki*, 21 August, p. 3. Compare these depictions to Saphir's reminiscences of Jewish cuisine and rabbi Löwy's memories of Sukkot dishes in the ghetto of Eidlitz (Bohemia) in the 1820s and 1830s, Löwy D 1898, 'Jugenderinnerungen eines Greises aus dem Ghetto, Teil XXXV,' *Die Neuzeit. Wochenschrift fuer politische, religioese und Cultur-Interessen*, Nr. 10, 11 March, pp. 104-105.

¹⁹ Anonymous, 'Die geträumten Tafelgenüsse' 1893, *Wiener Sonn-und Montags-Zeitung*, 4 December, pp. 2-3. For Fladen, i.e. Fächertorte, see footnote 71.

²⁰ See e.g. Ziegenbein, H. and Julius Eckel (1931), *Was koche ich heute? - (Wiener Küche) - 2100 Speisenfolgen der einfachen Küche, feinen Küche, Sparküche, Kleinhaushalts- und Schnellküche* ... Wien: Wehle & Hoefels, which listed Scholet and soup with Matzah dumplings as Jewish cuisine and mention the use of outsourced bakers, while listing goose wings with Ritscher before the section on 'Jewish Cuisine.' Ritscher was also a common dish throughout the Austrian Alps.

²¹ For 'Rinderschmalz' (beef lard) meaning clarified butter, see the Hess p. 645 and p. 625. In the following 3 examples Jewish authors use lard to refer to different kinds of fats. It is clarified butter in the recipe for *Wiener Faschingskrapfen* and subsequent recipes in Jac(k)ob Ebstein, *Der Wiener Conditör. Praktisches Handbuch für kleinere und größere Haushaltungen, Hotels, Gasthäuser und Conditoreien. Zweiter Theil: Enthaltend die Kuchenbäckerei (Pâtisserie), ...* (1887, 1888, 1890), p. 28 etc. In their Jewish cookbooks, Lederer (1876) from Budapest (chapter 6, pp. 48-57) and Kauders (1903) from Prague (p. 17 and p. 217) use 'lard' in various fowl dishes (to which even blood was added), in liver pate, and lard tortes. without clarifying which type of lard they mean in each case. The 1828 edition of Gartler-Hickman's Viennese cookbook was published by Zenker, F. G., Wien: Carl Gerold, p. 317, and discusses how to create lard by clarifying butter.

²² For advertisements for 'Rumänische Mazzes oder Brösel' (Matzah or breadcrumbs) in Viennese newspapers see e.g. the *Reichspost*, a Catholic leaning political conservative newspaper propagating an Anti-Semitic economic stance: 'Beredete Händleranzeigen' 1916, *Reichspost*, 29 August, p. 8. For the use of the term 'semolina,' e.g. 'Mazzes bleibt billig!' 1916, *Reichspost*, 29 March, p. 3. For 'Osterflecken' [Easter flat breads] referring to Pessah bread and not the Catholic Easter breads, see e.g. 'Gerichtssaal. Wien, 14. Juni' 1867, *Neues Wiener Tagblatt* (Tages-Ausgabe), 15 June, p. 4. Or e.g. the 1904 Friedmann grocery advertising "the complete Easter articles (Matzah, spices, slivovitz, wine etc.)," in 'Kleine Anzeigen: In Döbling, Hauptstr. 37' 1904, *Neues Wiener Tagblatt*, 13 March, p. 39.

²³ *Neue Freie Presse*, 6 January, 1884, p. 5.

²⁴ Die Leopoldstadt und die Geschichte der Juden Wiens, Herbst 2015, *Museums Nachrichten* Bezirksmuseum Leopoldstadt, pp. 1-8, photograph of Ignaz Kantor's bakery on page 2. *Adolph Lehmann's allgemeiner Wohnungs-Anzeiger* (1931), Wien: Österreichische Anzeigengesellschaft AG, p. 32, lists the store as *Chocolaterie Gourmet Ignaz Kantor*.

²⁵ In particular the Jew Decree of 1764, the Edict of Toleration of 1782, and the new December Constitution of 1867.

²⁶ Ballauf Muck, T. [Teresia] (1810, 2nd edition 1823, 3rd edition 1834, two 4th editions in 1844), *Die Wiener-Köchinn wie sie seyn soll: oder mein eigenes durch dreißig Jahre geprüfetes Kochbuch in sechs Abtheilungen.... Verfaßt von Theresia Ballauf, verheiligten Muck, gewesene Freyherrlich Arnstein'sche Köchinn*, Wien: Kupffer und Wimmer.

Note that Ballauf emphasizes her maiden name Ballauf in the title and not her married name Muck. As of August 2017 I have been unable to discover biographical details regarding Theresia Ballauf. A 1849 newspaper obituary for Barbara Ballauf, widow of the imperial and royal privilege court supplier for lard, may explain why Theresia continued to use her maiden name if she belonged to this prominent family. Pork and butter lard were tremendously important in Austrian cooking: olives could not be grown in most of its regions, and olive oil was expensive.

²⁷ Czerny, F. (1992-1997), *Historisches Lexikon*, Wien: Kremayr & Scheriau, online ed., vol. 1, pp. 162-163: Nathan Adam Freiherr von Arnstein (1748-1838). Nathan Adam Freiherr von Arnstein (1748-1838) was a banker and merchant who shaped the Habsburg Empire's finances for decades and co-founded and directed the national bank of Austria as well as the Erste Österreich Spar-Casse. His wife, Fanny Itzig Arnstein (1758-1818), co-founded the Gesellschaft der Musikfreunde, organized a leading salon of the day and particularly during the Vienna Congress, and, being Jewish herself, is credited for introducing the Christmas tree, candles and Christmas presents to the city.

²⁸ Perhaps Ballauf was hired because male Catholic cooks who usually worked for aristocrats refused to work for Jews; female cooks typically worked for the middle class. Resonating with her feisty sense of being a woman within a male-dominated professional, her introduction also described female cooks as being more economic and to produce tastier dishes, see Ballauf, 3rd ed. (1834), 10-11.

²⁹ The store was founded in 1860. 'Welt-Ausstellung 1873 in Wien, Officieller General-Catalog' 1873 (2nd ed), Wien: Verlag der General-Direction. Section IV: Tins, Extracts, Meats: entry number 598. Date of privilege listed as August 2 1855, in: Zeitschrift des österreichischen Ingenieur-Vereines für das Jahr 1855 (1855), Wien: Karl Gerold's Sohn, vol. 7, p. 479.

³⁰ Jacob Ebstein, *Die Wiener Conditorei. Handbuch für die Haushaltung, für Küche und Conditoren. 1. Theil: Die Backwerke* [The Viennese Pastry Shop. For private households, (large) kitchens and pastry shops] (Wien: Wallischausser'sche Buchhandlung 1860) and *Der Wiener Conditor: praktisches Handbuch für kleinere und größere Haushaltungen, Hotels, Gasthäuser und Conditoreien. Zweiter Theil: Enthaltend die Kuchenbäckerei (Pâtisserie), Pasteten, feine Mehlspeisen, gemischte Bäckerei und das Glasiren aller Backwerke* (1887 and again in 1888). I have been unable to discover if the third volume, announced to be forthcoming in 1890, was actually published: *Theil 3: Die Siedekunst und die Einsiedekunst* in preparation in 1890. See advertisements in: (*Neuigkeits*) *Welt Blatt*, August 9, 1888, p. 14; Österreichische Buchhändler-Correspondenz, 13 September, 1890, no. 37, p. 415.

³¹ See advertisement under 'C. Daberkow. Wien' 1888, *Oesterreichische Buchhändler-Correspondenz*, 18 August, p. 4; Gastgewerbefachschule (2015) Unsere Geschichte - Online document: <http://www.gafa.ac.at/de/history.html> - accessed December 8th 2015.

³² Instead of using flour, Agnes Wlczek dusted baking pans with bread crumbs, which could be Matzoh for Pessach. She invented recipes such as hazelnut kisses without flour or leavening for Christmas, a Ritscher-like barley dish, and created temporary 'cooking boxes' for cooking rice. Her three-day rotations of Mehlspeise (flour dishes, largely dairy), vegetables (parve), and meat may not have been strictly kosher but were a guiding principle for meals throughout my childhood.

³³ O. u. A. Hess (Olga Hess und Adolf Hess), *Wiener Küche - Sammlung von Kochrezepten aus der Staatl. Bildungsanstalt für Koch- und Haushaltungsschul-Lehrerinnen der Gastwirte in Wien* (Deuticke: Wien, 1913), VII-

XI; most editions published by Deuticke; the 27th edition was published in 1939. In 1913, the Hess cost 19 kronen which was equivalent to 57 kilogram bread or 3 kilogram butter; a baker earned 38 kronen, a bricklayer 34, a carter 28 kronen a week in 1914, see Österreichisches Staatsarchiv (2015) "Ohne Göd' ka Musi" Währungsgeschichte Österreichs - Online document:<http://www.oesta.gv.at/site/6381/default.aspx#a2> - accessed December 8 2015; Kautsky, B. Löhne und Gehälter, in: Schriften des Vereins fuer Sozialpolitik, vol. 169 (München: 1925), p. 108, cited in: Online document:<http://www1.habsburger.net/de/medien/durchschnittliche-markt-und-schleichhandelspreise-fuer-lebensmittel-und-heizstoff-waren> - accessed 9 December 2015.

³⁴ Besides nutritional explanations, editions from the interwar period also included (1) drawings and images of typical Viennese meat cuts and how to prepare fowl, game, fish, and shellfish (2) a seasonal food calendar, (3) an extensive section explaining terms, subjects as well as how to simplify and substitute, (4) recipes (the first in each section listing protein, fat and carbohydrates for all its ingredients; all others include preparation time and calorie count), (5) an index of prices and nutritional values for ingredients plus a weekly report by the Viennese market administration from 1927, (6) two menu plans for the year, (7) recipes for the sick, (8) recipes for emergencies such as war, and (9) a systematic as well as (10) an alphabetic index to dishes.

³⁵ Recall that the majority of Viennese Jews had long been rather liberal and secular and neither kept Shabbat or kosher rules in their kitchens; an exception may be certain holidays when they cooked a few 'Jewish' specialties, similar to how many liberal Christians only attended church on Christmas and ate fish on Fridays.

³⁶ Catholic food and culinary practices were equally distinct and cultural historical constructs in their non-kosher slaughtering, their fasting regulations and holiday dishes. To list a few: bake a Striezel (braided bread) for god parents on All Saints day; eat fish on Fridays, lent fasting and culinary restrictions (e.g. no sweets, no meats), particular holiday kitchen, eat spinach on Maundy Thursday, receive a hard-boiled, red-dyed egg for Easter. Note that Jewish kosher and thus old testament culinary restrictions were originally also binding for Christians. While Bishop Eleuterius (175-189 AC) is frequently credited with rescinding these restrictions in order to demarcate Christians from Jews, it is more likely that such a decree was actually published around the year 500. And yet, until the middle ages various animals were still considered 'impure', e.g. horses and animals that could not be bled completely after being slaughtered, as well as carion-eating animals. Moreover, in the Latin Catholic Church the communion wafer is still being made of unleavened bread, i.e. Matzah.

³⁷ Kosher meats were bought or koshered at home, see Lederer (1876). In Central Europe, the religiously prescribed waiting period between eating dairy and meat was interpreted flexibly to the point of permitting dairy and meat dishes at the same meal. Abusch-Magder (2006, p. 169) also reports that fowl was frequently not considered 'meat' in German Jewish cuisine and thus served also with dairy dishes.

³⁸ Of course, the order of dishes is essential for kosher cooking when meat and dairy cannot be served together; recall that Central European rules were much more flexible. Moreover it was Olga Hess who developed the so-called 'Viennese Method' of teaching culinary arts i.e. students were taught complete menus and not individual recipes or parts thereof, see Kralovics-Nitsch, C. [Christine] (ed) Festschrift: Brückengasse 1904 – Dörfelstrasse 2004 FS Wien 12: Von der hauswirtschaftlichen Fortbildungsschule für Mädchen (1904) zur Fachschule für wirtschaftliche Berufe (2004), FS Wien 12, p. 16.

³⁹ The only and unexplainable exception is the fourth Sunday in October. Another listing of pork dishes in both menus on the fourth Thursday of April is apparently a typo: instead of mustard beef roast, whose recipe was in the Hess, mustard pork roast was listed, whose recipe was not in the Hess.

⁴⁰ See Saphir (1847, 31 August, pp. 1-2) for Schalet, i.e. Ritscher, lacking citizen rights in contemporary cookbooks, and for quote: "Um es mit Erfolg zu genießen, muss man sich befreit haben von allen Vorurtheilen, man muss den Magen emancipiert haben; die Zunge darf keinen Judenhasz besitzen und der Gaumen muss auf der "Zinne der Zeit" und "auf der Warte der Kultur" stehen." Of course Saphir is insofar incorrect as e.g. the Zenker 1828 edition of Gartler and Hickmann already included a recipe for Ritscher (p. 80).

⁴¹ See footnote 20 for Scholet listed as 'Jewish Cuisine' in Ziegenbein and Eckel (1931). When Holocaust refugee Trudy Faust nee Duhl (1921-2016) was apprenticed to a secular Jewish tailor in the 2nd district in the 1930s, their mother-in-law still carried Ritscher to outsourced bakeries on Fridays. See e.g. the 1907 cartoon and its obliquely Anti-Semitic reference to Ritscher with Gansbiegel during Edward VII's visit to Austria, 'Die Ischler Salon-Dirndl' 1907, *Wiener Caricaturen*, 25 August, p. 1; also my mother Hilde Müller's (1926-2013) handwritten recipe book from the 1930s to 1940s which includes Ritscher [Scholet] as barley dish.

⁴² Because 'Kugel' means a particular cut of meat in Vienna, Jewish 'kugels' or kochs were called puddings, Fleckerln, etc. in Viennese cookbooks.

⁴³ See, Weihnachtsstollen and Osterbinsen in Ziegenbein and Eckel (1931).

⁴⁴ For instance: recipes printed substitutes in square brackets.

⁴⁵ Hess, "Sparen beim Kochen," p. XCII and p. 1. Olga Hess was an expert in substituting plant fat for butter, see Hess, O. [Olga] (1908), *Die moderne Kochkunst: Kochbuch zusammengestellt aus den vorzüglichsten Rezepten der Großen Ceres-Preiskonkurrenz ergänzt durch Rezepte des Wiener Seminars zur Ausbildung von Kochlehrerinnen*. Wien: Steiner.

⁴⁶ For contemporary references to Jews using cooking boxes as far back as 2000 years, see Bock, I. [Ida] (1918) *Kochkiste*, Wien: Gerold, and The Phrenological Journal and Science of Health, Volume 121, Publisher's Department, Reviews, The Fireless Cooker. p.8. Novemer 1908 [pages not in sequence in this volume] Online-https://books.google.com/books?id=_6zNAAAAMAAJ&pg=PA410&lpg=PA410&dq=did+jews+on+shabbat+use+%22cooking+boxes%22&source=bl&ots=VnvPQ81mUy&sig=nqWDthW2TyZ6f1LxSmSeZ_O5Wsc&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwiK5ODc0ZjVAhVF1CYKHYdApkQ6AEIjAA#v=onepage&q=did%20jews%20on%20shabbat%20use%20%22cooking%20boxes%22&f=false, accessed July 19 2017

⁴⁷ Hess, *Kochkiste*, LXXXIII-LXXXIV, with a reference to Schuppli, I. [Ida] and Hinterer, B. [Betty] (1913), *Grabnerhof-Kochbuch — Mit Besonderer Berücksichtigung der Kochkiste — Zum Gebrauche für Hausfrauen des Mittelstandes*. Wien: Deuticke. Whereas cookbooks for cooking boxes were published around WWI, the Hess was apparently the only general Viennese cookbook to refer to the cooking box.

⁴⁸ While it was possible to trace several male contributors to the Hess, in particular scientists or established professionals, through their publications, it was near to impossible to do the same for female contributors who were cooks, housewives, and home-economics, and culinary teachers. Without extensive publications to their name(s) I lacked biographical detail to conclusively connect them to cemetery, directory, and other primary sources.

⁴⁹ Dietary recipes were mostly by Schlesinger, also by Wilhelmine Frerichs and anonymous, see Hess, p. VI.

⁵⁰ If you believe traditional *Wiener Küche* cookbooks and recent culinary literature, pork never gained much traction until after World War II; beef dishes abounded, see e.g. Hasliner (2007, p. 27). However this may be more indicative of a bias in Viennese cookbooks than actual eating habits on the ground. Sausages (partially made with pork) became a ubiquitous and increasingly less expensive staple for the poor, the middle class and even the wealthy starting as far back as the 1850s; see Schlögl, F. (1883) *Die Saison der Wurst ... Geschrieben im Winter 1881*. In *Wienerisches. Kleine Kulturbilder aus dem Volksleben der alten Kaiserstadt an der Donau*, (pp. 100-109), 2nd ed. Wien: Karl Prochaska. It seems the continuous preeminence of beef recipes in Viennese cookbooks reflected the preferences of the aristocracy and later the bourgeoisie; of course beef had also been a specialty of Viennese Jewish cuisine. Moreover recent literature argues that pigs were just too difficult to transport to the capital; yet there is no historical evidence or reason why cattle, geese, or fish would have been easier to transport than pigs and why Vienna would have been an exception when compared to other cities. For historical sales and therefore consumption of pork and other meats see: *Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien 1884 und 1899*, Wien: Verlag des Wiener Magistrates, published 1885 and 1901; *Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien 1906*, Wien: Verlag des Wiener Magistrates, published 1906, p. 555, showing statistics for 1902-1906; *Statistisches Amt der Stadt Wien (1938) Statistisches Taschenbuch der Stadt Wien für das Jahr 1937*, Wien: Verlag des Wiener Magistrates; *Statistisches Amt der Stadt Wien (1938) Sonderheft des Jahrganges 1938*, Wien: Verlag des Wiener Magistrates (pp. 46-46). See the Hess cookbook for meat prices, pp. 623-654.

⁵¹ The recipes (ingredient lists) for large groups were based on city council regulations concerning welfare institutions and dated from 1924. The emergency recipes were selected from war dishes (1914-1918) and adapted to private households by the directors of the academy of cooking and household teachers (i.e. Adolf and Olga Hess). They intended to be used by the city of Vienna, the war grain administration, and war and communal kitchens.

⁵² Listed as Rotei, explained under 'Blutmehl,' in: Hess, *Blutmehl*, LXX. Also, Friedrich Sgalitzer, Manufacture of a food preparation from fresh blood US 1380427 A, filed 1920 and granted 1921.

⁵³ The trade school for cooks and home economics teachers developed and tested these recipes on behalf of the City's war and cooperative-kitchens.

⁵⁴ *Die Allgemeine Anti-Duell-Liga für Österreich* (Wien: Selbstverlag, 1908), 23. For his death, see "Friedrich Sgalitzer," Geni - Online document:<http://www.geni.com/people/Friedrich-Sgalitzer/6000000013796299589> - accessed December 6, 2015.

⁵⁵ Schlesinger was trained in general and internal medicine and headed several hospital clinics in Vienna; see Austrian Academy of Sciences Österreichische Biographische Lexikon 1815-1950 (online edition), Biographical sketch 'Schlesinger, Wilhem (1869-1947)' - Online documents: http://www.biographien.ac.at/oeb1/oeb1_S/Schlesinger_Wilhelm_1869_1947.xml and <http://ub.meduniwien.ac.at/blog/?tag=wilhelm-schlesinger-1869-1947> - accessed November 28, 2015. Schlesinger, W. (1917), *Vorlesungen über Diät und Küche: Lehrbuch für Ärzte und Studierende*, Wien: Urban & Schwarzenberg Verlag.

Schlesinger, W. (1924), *Krankenkost im Haushalte*. Hausbuch der Heilkunde 1 - Tagblatt-Bibliothek. 80/84), Wien: Steyermühl; Tragl, K. H. (2007), *Chronik der Wiener Krankenanstalten*, Wien: Böhlau Verlag, p. 587.

⁵⁶ Grams and calories of fats, proteins, and carbohydrates were otherwise only listed for the first recipe in each section. All recipes included calorie count, and the cookbook included a 31 page inventory listing nutritional values and prices.

⁵⁷ Mayer, T. (2005) ... dass die eigentliche Rassenhygiene in der Hauptsache das Werk Reichels ist. In H. E. Gabriel and W. Hügebauer (eds) *Vorreiter der Vernichtung? Eugenik, Rassenhygiene und Euthanasie in der österreichischen Diskussion vor 1938, Zur Geschichte der NS-Euthanasie in Wien 3* (pp. 65-98), Wien: Böhlau Verlag, pp. 65-98. Extensive biographical details for Adolf and Olga Hess will be part of a later publication, including a discussion of the insufficient and contradictory records regarding Olga.

⁵⁸ For contemporary portrayals see e.g.: Goldhammer, L. (1927), *Die Juden Wiens: Eine statistische Studie*, Wien: R. Löwit Verlag. (1935) *Die Ergebnisse der österreichischen Volkszählung vom 22. März 1934*, Wien: Österreichische Staatsdruckerei. Bundesamt für Statistik (1932) *Gewerbliche Betriebszählung in der Republik Österreich vom 14. Juni 1930, Gesamtergebnis für Österreich* as well as *Ergebnisse für Wien*, Wien: Österreichische Staatsdruckerei. Schiff, W. (1928), "Die Berufsverhältnisse in Wien und deren Entwicklung," in *Mitteilungen aus Statistik und Verwaltung der Stadt Wien*, 2. Sonderheft, Jahrgang 1928, Wien: Gemeinde Wien; IKG (1936), *Tätigkeitsbericht 1933-36*. Wien: Verlag der Israelitischen Kultusgemeinde Wien.

⁵⁹ According to Glockemeier's Anti-Semitic book, Viennese Jews - which he traced apparently by ancestry and marriage - owned or controlled 60% of bakeries or bread factories; 73.6% of companies selling wine, 70% of candy stores, 40% of coffee houses, 23% of butchers including those who smoke or sell smoke meats, and 4.7% of restaurant and other facilities selling alcoholic beverages; and they made up 45% of independent merchants as well as 25% of mixed Jewish/non-Jewish merchant businesses at the central animal market. See: Glockemeier, G. (1936), *Zur Wiener Judenfrage*, Wien: Johannes Günther, which is often incorrectly cited, even by Jewish sources, as *Zur Wiener Judenfrage (Auf Grundlage der Volkszählung, 1934)* [i.e. on the basis of the 1934 census]. Glockemeier, however, never listed the sources for his statistics regarding Jewish ownership and control and I have been unable to verify his numbers.

⁶⁰ Until early 1939, organized Aryanization and liquidations of Jewish owned or managed stores covered 17.21% of all grocery stores, 14.2% of inns and bars as well as 12.2% of all butcher shops. The regime liquidated a large number of these businesses because they considered the reduction a necessary adjustment for the overall economy, see e.g. Felber, U. et al (2004) *Ökonomie der Arierisierung. Teil 1: Grundzüge, Akteure und Institutionen*, Österreichische Historiker Kommission vol.10/1, Wien: Oldenburg Verlag, p. 324.

⁶¹ Semrad, B. (2005) "Vertrieben, verdrängt oder vergessen? Die Wiener Schule der Werbeforschung und ihre fachhistorischen Implikationen," *Medien und Zeit, Kommunikation in Vergangenheit und Gegenwart*, 20 (4), 50-64, confirms that Glockemeier's numbers may be approximately accurate for the category of advertising agencies.

⁶² In 1938 alone, at least 42.6% of market drivers were Jewish and lost their job; 13.5% of all market booths were aryanized, and the regime persecuted peddlers and traveling sales people, many of whom were Jewish, see Keller, F. (2004), *Das Wiener Marktamt 1938-1945*, Österreichische Historiker Kommission vol. 12, Wien: Oldenburg Verlag, p. 26. As to stereotypes re Jewish peddlers see Wadauer, S. [Sigrid] (2013) *Ins Un/Recht setzten. Diffamierungen und Rehabilitierung des Hausierens*. In N. Colin and F. Schöszler (eds), *Das nennen Sie Arbeit? Der Produktivitätsdiskurs und seine Ausschlüsse* (pp. 103-124), Heidelberg: Synchron; Hödl, K. (1994), *Als Bettler in die Leopoldstadt: Galizische Juden auf dem Weg nach Wien*, Wien: Böhlau. Recent publications give some idea of Jewish involvement in food-related businesses by highlighting select cases for the hospitality industry, various market leaders, and small shop owners. For example: at least twenty four of the most famous coffee houses were closed or aryanized either because they were owned by Jews or because the Viennese coffee house culture was considered 'Jewish' by the regime; see publications of the Österreichische Historiker Kommission, e.g. volume 8, volume 10/1, volume 20/1, and volume 20/2; also Walzer, T. [Tina] and Templ, S. (2001), *Unser Wien: 'Arierisierung' auf österreichisch*. Wien: Aufbau-Verlag.

⁶³ High representation in certain food sectors was related to how National Socialists defined 'Jewish' and was partially due to a few businesses dominating an industry as was the case in the beer brewing, vinegar and mustard production, coffee and delicatessen stores, chocolates, or industrial bakeries, for instance. The Mautner Markhof food manufacturing business owned the St. Marx brewery, then the third largest of Europe, and dominated the production of liqueur, mustard, vinegar and Hesperiden vinegar. The grandfather, Adolf Ignaz Mautner von Markhof (1801-1889), had invented 'Presshefe' (akin to compressed yeast) which revolutionized the beer and later bread production. He was knighted in 1872 and converted to Catholicism; see Verein zur Aufarbeitung der jüdischen

Geschichte in Baden, *Es ging immer um den Menschen* - Online document: <http://www.jewishhistorybaden.com/people> - accessed December 9, 2015. Uncertain whether to consider the family Jewish or Aryan by 1938, the National Socialists did not expropriate their business yet Glockemeier and others considered it an example of Jewish control of the industry; Felix Czerny, *Historisches Lexikon Wien: in 6 Bänden* (Wien: Kremayr & Scheriau 1992-1997, online edition) Mautner, Adolf Ignaz etc. p. 210. In another example, Julius Meinel AG, a leader in coffee roasting as well as exquisite delicatessen stores, owned over 1,000 stores across Europe by 1939. Its director Julius Meinel III (1903-1991) and his family had to flee to England because he had married Johanna Winterstein (1906-1983) from a Jewish Viennese family. Another branch of the family married into the Gerngross family of the Gerngross Herzmansky department store, also Jewish, and had to flee to South America; Otruba, G. (1990), 'Meinel, Julius' in *Neue Deutsche Biographie* 16, p. 675-677 - Online document: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd130218650.html> - accessed December 9, 2015; World Jewish Congress, 'Julius Meinel, President Euro-Asian Jewish Congress,' - Online document: <http://www.worldjewishcongress.org/en/bio/julius-meinel> - accessed on December 2, 2015.

The two largest industrial bakeries producing most of the bread sold in the city at the time were aryanized partially or completely in 1938/1939. Founded by two Jewish Viennese, namely Heinrich (1855–1917) und Fritz Mendl (1864–1929), the Ankerbrotfabrik expanded to approximately 100 stores which baked 150 tons of bread/day by the 1930s. The Ankerbrotfabrik was aryanized – as were the Jewish franchise owners of the Hammerbrotfabrik; Österreichisches Biographisches Lexikon und biographische Dokumentation: Silberberg, Maximilian (Max) (1878-1946); 'Heinrich Mendl obituary' (1917), *Neues 8 Uhr Blatt*, 5 February, p. 3; Czerny, F. (1992-1997 in 6 volumes), *Historisches Lexikon*, online ed, Wien: Kremayr & Scheriau: *Ankerbrotfabrik*, pp. 109-110; Niederacher, S. [Sonja] (2012) *Eigentum und Geschlecht: Juedische Unternehmerfamilien in Wien 1900-1960*, Wien: Böhlau Verlag.

⁶⁴ During World War I, the Society for the Establishment of Kosher Soup Kitchens for instance provided hundreds of thousands of free or almost free meals to Viennese regardless of religion, in: Rozenblit, M. L. [Marsha] (2001) *Reconstructing a National Identity: The Jews of Habsburg Austria during World War I*, Oxford: University Press, p. 62. Loebel Taubes and Chajem Bloch, eds., 71-72, 84-85; see also *IKG Tätigkeitsbericht 1933-36*, p. 20. Lilly Roth-Heller nee Weit (1924-) remembers that there were various symbols for kosher meats and foods in use at the time.

⁶⁵ Karpath, L. (1928), *Jedermann seine eigene Köchin. 222 auserlesene Kochrezepte mit Ratschlägen und einer Betrachtung über Feinschmeckerei*, München: Knorr & Hirth. The ballet 'Schlagobier' [Whipping Cream] by Richard Strauss was dedicated to Karpath.

⁶⁶ Ida Bock nee Schlesinger (1872-1940) published also under the pseudonyms or Inge Troll, Stieber, and Paracelsus. She was a journalist and author who likewise covered food-related issues e.g., Bock, I. 1918, 'Die Gemeinschaftsküche als Rächerin,' *Mittagsblatt des Neuen Wiener Journals*, 14 June, p.3, and „Bock, I. 1918, 'Ein Vorschlag zur Reform der Krankenernährung', *Mittagsblatt des Neuen Wiener Journals*, 15 December 15, p. 3. Bock published at least three cookbooks, one together with Mela Weisz, another Viennese Jewish author, see Österreichische Nationalbibliothek (2002), *Handbuch österreichischer Autorinnen und Autoren jüdischer Herkunft: 18. bis 20. Jahrhundert*, Wien: Walter de Gruyter.

⁶⁷ In 1910, the last year for which we have precise numbers, only 978 of almost 100,000, cooks and servants were Viennese Jews, cited in Goldhammer (1927, p. 50).

⁶⁸ See Margaretha Wolf nee Langer (1902-2002), daughter of a wealthy secular Viennese Jewish family who attended a culinary seminar at the Bristol, in "Guide to the Papers of Max (1892-1990) and Margareta (1902-2002) Wolf," - Online document: <http://findingaids.cjh.org/?pID=431012> - accessed December 5, 2015; Peter Braunfeld (1930-), a Viennese Holocaust refugee, remembers his mother having taken a cooking course before marriage even though they then had a Christian cook.

⁶⁹ Silberstein, A. (1857), 'Über die körperliche und geistige Existenz der Faschings-Krapfen. Eine karnevalistische Naturforschung,' *Der Humorist*, 24 January, pp. 84-85.

⁷⁰ Personally I rediscovered the Fladen because Friedrich Torberg (1908-1979) wrote homage to the Scholet, Fächertorte (i.e. Fladen), and Tante Jolesch's Krautfleckerln in his 1975 anecdotes of the bygone worlds of Vienna and Prague of the interwar period, Torberg, F. (1975) *Die Tante Jolesch oder der Untergang des Abendlandes in Anekdoten*, Wien: Langen Müller. Torberg's mother was a branch manager of her parents' smoked meat company; his father had been an administrator of a Prague schnapps factory before the family moved to Vienna. Torberg managed to flee in 1938 and was eventually invited to the United States as one of 'Ten outstanding German Anti-Nazi-Writers;' his mother and older sister died in the Litzmannstadt ghetto in 1941, in: Czerny, F. (1992-1997), *Historisches Lexikon*, Wien: Kremayr & Scheriau, online ed., vol. 5, pp. 464-465.

⁷¹ Vanilla crescents are the prototypical Christmas cookies in Vienna and Austria. For sources see next footnote.

⁷² This rhymes in Viennese: “Zu Purim musz man Krapfen essen und den Haman nicht vergessen!” Krapfen, i.e. Faschingskrapfen, is the prototypical Christian carnival doughnut before lent; Haman pockets filled with jams are a prototypical Jewish dessert, eaten for the Jewish carnival-like celebration of Purim.

Two friends of mine told me about the children rhyme and the use of vanilla crescents: the Holocaust survivor, Lilly Roth Heller who grew up in a liberal but kosher household because her grandfather had been a rabbi, and the Holocaust refugee, Peter Braunfeld who grew up in a bourgeois, secular Viennese Jewish family.

⁷³ Margaretha's cookbook is a lovely amalgam of the *Wiener Küche*, Fladen and Sachertorte, Christmas braids and cakes, Mandelkoch, Vanillekipferl, lard torte, Grammelpogatscherl (a dessert filled with pork cracklings), and Mozarttorte with a partial index indicating a few of the milchige (dairy) dishes. Margaretha Wolf's hand written cookbook, “*Koscheres Kochbuch für junge Ehepaare*,” dates to the early 1900s and probably originated with her observant mother-in-law, which would explain the date range and the 'kosher' in the title. Based on the various handwritings, several women, her mother-in-law, various cooks, and Margaretha herself continued adding recipes until the 1960s, regardless of whether recipes were kosher or whether the Wolfs lived in Vienna and later in the US.

⁷⁴ See e.g. Margaretha Wolf's collection; the “Records of the Window Shop, 1939-1992: A Finding Aid,” Harvard Library Online document: http://oasis.lib.harvard.edu/oasis/deliver/deepLink?_collection=oasis&uniqueId=sch00973 - accessed December 5, 2015, whose recipe cards include many Viennese and Hess recipes. 'Window Shop,' the charity consignment shop in Boston, ran a coffee house, bakery and restaurants employing many Austrian and German refugees, “The Story of the Window Shop,” Cambridge Historical Society, accessed December 5, 2015, <http://www.cambridgehistory.org/content/story-window-shop>. See also e.g. the 'Papers of Olga Grünberger Schiffer' - Online document: <http://id.lib.harvard.edu/aleph/012072953/catalog> - accessed December 5, 2015, whose recipe collection also includes recipes from the 1935 edition of the Hess.

⁷⁵ E.g.: the Holocaust refugee Trudy Faust tells about being too poor to have learnt ‘real cooking’ while still living in Vienna. Before marrying a Viennese Holocaust refugee in the US, his sisters taught Trudy the basics of Viennese Cuisine. Similarly, before marrying a Viennese Holocaust survivor, the Holocaust survivor, Lilly Roth Heller, taught herself how to cook Viennese Cuisine in New York and based it on what her Catholic nanny and cook had cooked for Lilly and her family in Vienna.

⁷⁶ For example: Herbert Marder (1930-) and his family managed to escape from Vienna and ended up in New York in 1941. Although the family was strapped for funds, Herbert's mother insisted and managed somehow to cook 'Wiener Schnitzel' twice a week during those early years.

⁷⁷ That is the reason why Lilly's father (Weit) refused to write his last name with the horizontal slash in the cursive 't' when signing up for Holocaust survivor and displaced peoples lists. He was therefore listed under 'Weil' and his daughter could not locate him after the Holocaust until the 1960s.

⁷⁸ Noodle desserts were once considered typical Jewish cuisine. Nickerson, J. [Jane] 1952, 'Food News: Viennese cookery offered in new book', *New York Times*, 5 December, p. 32.

⁷⁹ See e.g. Goldman, J. [Judy] and Skigen, D. [Davida] eds. (1989), *When you live in Hawaii, you get very creative during Passover cookbook...*, Hawaii Honolulu: Congregation Sof Ma'arav; Twersky, J. [Jennifer] (ed) (2005), *Bubby's guide to traditional Passover cooking: a grandma's guide to a perfect Passover*, New York: Rite Lite Ltd.; Aluminum Goods Manufacturing Co. (1936), *Passover cook book: traditional and modern recipes in keeping with Jewish dietary laws*, Manitowac, Wisc.: Aluminum Goods Manufacturing Co; Ruso, N. [Nira] (1987), *Passover gourmet: kosher*. New York: Adama Books.

For the use of the terms ‘sticky’ and ‘plastic,’ Fitzgerald, G. J. and Petrick, G. M. [Gabiella] (2008), In Good Taste: Rethinking American History with Our Palates, *The Journal of American History*, September 2008, pp. 392 – 404.

⁸⁰ It was not until 2007 that the first conference on Jewish life in Vienna of the interwar period, *Wien und die jüdische Erfahrung*, was organized by the Institute for Contemporary History in Vienna. Presentations covered popular culture areas such as music and literature, plus issues assimilation, Zionism, acculturation, politics and society. But they still did not appear to analyze the degree to which Christian Viennese might have incorporated Jewish ways. Culinary history was not discussed. One early book on assimilation was indicatively published by the Leo Baeck Institute in New York in collaboration with the Institute for the History of Jews in Austria: see Lichtblau, A. (ed) (1999), *Als hätten wir dazugehört: österreichisch-jüdische Lebensgeschichten aus der Habsburgermonarchie; in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck-Institute New York und dem Institut für Geschichte der Juden in Österreich*, Wien: Böhlau. Viennese and Austrian Holocaust survivors have of course published their stories, records, and recollections, see e.g. the following book of letters dating from Vienna before the deportations: Kurzweil, E. [Edith] (1999), *Briefe aus Wien. Jüdisches Leben vor der Deportation*. Wien: Turia + Kant.

Inmigrantes Emigrados
Julieta Casó Besada
Universidad Central de Venezuela

Resumen

Venezuela históricamente ha sido un país receptor de inmigrantes, nos desarrollamos como Nación con la permanente contribución de otras culturas que se fueron haciendo tan propias, que en la cotidianidad del venezolano el inmigrante nunca fue un extraño sino uno más. La promoción de la inmigración a finales del siglo XIX y gran parte del siglo XX como política de Estado, se basaba en considerar la inserción de individuos de otras culturas como el mejor mecanismo para integrar en la sociedad venezolana patrones y formas de vida que garantizarían mejoras en la sociedad a todos los niveles.

La integración migratoria repercutió en diversos aspectos de la realidad social, como hoy en día sucede con los altos índices emigratorios que se conforman en su mayoría por hijos y nietos de inmigrantes que vuelven a sus raíces. Es repetir la historia, es un irse que también puede ser un volver, es un recuento con las raíces, que implica una doble migración. El fenómeno migratorio de hoy en día, se puede describir como la emigración de los inmigrantes, quienes más allá del motivo de su llegada al país, encontraron razones para quedarse y hacer vida, y hoy vuelven a partir.

El propósito de mi investigación es comprender el actual fenómeno migratorio, desde su complejidad histórica. Me pregunto ¿cuál ha sido la influencia de la migración en la conformación social del venezolano? ¿Qué papel ha jugado en el imaginario social la interculturalidad producto de la integración de gran cantidad de inmigrantes en momentos claves de la construcción social del país? ¿De la Venezuela de inmigrantes a la Venezuela de emigrantes hay aspectos comunes? ¿El hijo del inmigrante, se va o vuelve a sus raíces?

Palabras Claves: migraciones, emigrante, retorno, pertenencia, oportunidad, identidad

Introducción

América Latina es uno de los continentes con más variedad y contraste entre sus regiones, por eso es difícil hablar de una “cultura latinoamericana” en general, donde podamos incluir a países del sur del continente con países del norte y del caribe. Las diferencias en sus regiones, han permitido la conformación de sociedades particulares muy diversas entre sí, al igual que sus habitantes. Esta diversidad en nuestras sociedades nos demuestra la relevancia histórica que los procesos migratorios han tenido en nuestro continente. Argentina y Venezuela no escapan de esta realidad, y aunque los efectos de la inmigración han marcado de manera diferente a cada país, dichos procesos de intercambio poblacional, han estado presentes desde la conformación de cada sociedad latinoamericana hasta nuestros días.

Algunos estudiosos del tema como Lelio Marmora afirman que Argentina ha sido, dentro del continente latinoamericano, uno de los países en recibir la mayor cantidad de inmigrantes desde principio del siglo XIX proveniente de Europa. En Argentina el proceso migratorio más fuerte se puede ubicar en el momento que el país se estaba formando como Nación. La influencia de la inmigración principalmente europea contribuyó al aumento de la raza blanca argentina, en

contraste con los grupos originarios, así como también a esculpir la identidad y forma de ser de este pueblo.

En Venezuela los efectos de la inmigración se pueden visualizar claramente al estudiar la conformación mestiza de su población. El proceso de mestizaje se inició en el periodo colonial con la unión de la población indígena y española, posteriormente ya finalizando el siglo XVI la presencia de población esclava proveniente de África le dio un toque particular. El mestizaje, no sólo dio origen a un tipo de raza, sino también a un tipo de cultura. Según Uslar Pietri (1937), en la conformación cultural del venezolano, predominan en nuestro pueblo las formas de pensamiento, los hábitos, las estructuras de los conquistadores o pacificadores, que fueron, después de todo, los fundadores del pueblo. La psicología, el modo, el ser cultural del venezolano, están plasmados en el alma del conquistador, con todas las normales y eficaces transformaciones ocurridas en un escenario geográfico diferente al originario y con el aporte del aborigen y el negro.

Aunque existen datos generales que describen el fenómeno migratorio a gran escala, mi intención en esta investigación es estudiarlo desde la mirada de algunos de sus protagonistas por medio de un estudio sujeto céntrico basado en el testimonio de 5 argentinos que vivieron por más de 30 años en Venezuela, y hoy fomentado principalmente por la emigración de sus hijos regresaron para Argentina o están armando su proyecto de retorno. Intento comprender el proceso de adaptación de éstos argentinos que a raíz del proceso dictatorial de la década del setenta, deciden emigrar a Venezuela para continuar sus vidas. Hoy, después de 34 años de haber finalizado la dictadura en Argentina y habiendo hecho de Venezuela su hogar, inician un viaje de retorno, huyendo nuevamente de una situación de crisis y violencia. El retorno ya no es para encontrar una mejor vida para ellos, sino es por sus hijos y nietos que emprenden el viaje. Ésta generación de venezolanos de padres argentinos, miran hacia sus raíces para encontrar lo que sus progenitores consiguieron en Venezuela, es un tipo de migración de retorno en segunda y tercera generación, es una historia que se repite, es un irse que también es regresar, es la historia de la migración a la inversa, es la emigración de los inmigrantes.

La interrogante principal que me condujo a este tema de investigación fue conocer y comprender un poco más de cerca, partiendo de las propias vivencias y experiencias de los entrevistados, cómo determinados aspectos y/o circunstancias vividas en el nuevo entorno produjeron un cambio en su percepción de “volver”. Pude comprobar que dentro de los motivos que llevaron a éste grupo de argentinos a permanecer residenciados en Venezuela estuvo como factor determinante la conformación de su familia, representado principalmente por el nacimiento de sus hijos en el “nuevo” país, y hoy son estos hijos, los que los motivan a volver. La frase “nos quedamos porque nuestros hijos nacieron en Venezuela, y hoy nos vamos porque ellos quieren un mejor futuro” nos lleva a pensar en el sentido de pertenencia a un país, que en el caso de los inmigrantes y sus hijos tiene una doble raíz. El país de mis padres, y el país de mis hijos.

Mi vida se refleja en esta realidad. Siendo hija de padres argentinos nacida en Venezuela, crecí queriendo ser un poco de las dos nacionalidades, podría decir una “venezolana muy argentinizada”, siempre intentando mantener un equilibrio entre lo propio de mi país, y lo que más extrañaba de aquel país de mis padres que me han enseñado a querer y que afectivamente he considerado como mío también. Hoy en mi proyecto de vida está la posibilidad de emigrar para

Argentina con mis hijos, y continuar en mi otra tierra lo que pienso no voy a poder lograr en mi país natal.

Al escuchar una conversación entre un grupo de inmigrantes, en la que describían el hecho de emigrar como: “dejar todo lo que hasta ese momento era normal (cotidiano) para llegar a un lugar nuevo, donde se deja de ser un nacional para convertirse en un “extranjero ”; me pude dar cuenta y reflexionar sobre algunos detalles que para mí habían pasado desapercibidos por ser comunes en la cotidianidad de mi hogar pero reflejan una percepción y un sentimiento muy característico de muchos inmigrantes. El haber desarrollado sus vidas en dos países genera un sentimiento de pertenencia a dos mundos, que aunque parezca contradictorio lleva a un sentimiento de no pertenencia. “El aquí y el allá” siempre están en sus vivencias tanto pasadas como presentes. Este sentimiento de pertenencia a dos mundos y al mismo tiempo a ninguno, como muy bien lo expresa el poeta autor Facundo Cabral en su tema “no soy de aquí, ni soy de allá” es una de las características que definen el “ser inmigrante”, y que de cierta forma es transmitida a sus hijos.

El siglo XXI para Venezuela ha representado un cambio vertiginoso en los índices migratorios. Se pasó en pocos años de ser un país de llegada a convertirse en un país de salida. Venezuela al igual que lo vivió Argentina hace cuarenta años, vive condiciones económicas, políticas y sociales que dificultan las condiciones básicas de ciudadanía. La búsqueda de mejores condiciones de vida, y la visión de no tener futuro en el país, está empujando a los hijos y nietos de estos inmigrantes, que forman parte de un amplio grupo que no volvieron a sus países de origen sino que hicieron de Venezuela su hogar. Esta migración que puede ser considerada de retorno marca un hito en la historia migratoria de Venezuela. Gran parte de estos inmigrantes son personas jóvenes, que buscan en la tierra de sus padres lo que en la suya sienten que no van a encontrar, y por eso deciden emprender un viaje de vuelta a sus raíces, son hoy los venezolanos hijos de inmigrantes quienes arrastran a sus progenitores a volver a su tierra natal después de cuarenta años fuera. Podríamos afirmar que este tipo de migración de retorno tiene características muy distintas a las que se suelen encontrar, pero algo es que sí se asemeja con la de sus progenitores es la necesidad de poder vivir dentro de unos márgenes mínimos de ciudadanía y bienestar social.

Con mi investigación no quiero señalar a quienes se van, ni mucho menos negar una realidad que como bien se ha expresado “expulsa” a los venezolanos a buscar la calidad de vida que hoy sienten que el país no les da. Intento estudiarla desde otra mirada, abordar la emigración venezolana desde la visión de los inmigrantes que están emigrando.

Metodología

Dentro del campo de las ciencias sociales existen diversas técnicas que permiten al investigador aproximarse a la realidad social que busca investigar. La selección de la metodología va a depender no sólo del tema que se estudie, sino de que datos van a permitir al investigador dar cuenta de la realidad estudiada de acuerdo a los objetivos propuestos. El campo de estudio de las migraciones humanas, presenta innumerables aristas que pueden ser abordadas desde distintas perspectivas. En nuestro caso, como ya lo expusimos, haremos un análisis centrado en el sujeto

Intentar comprender la forma en la cual los individuos viven una realidad; cómo afrontan ciertas experiencias y le otorgan significados; cómo construyen un escenario que es tanto social como individual, implica incursionar en el mundo intersubjetivo del sentido común, en el mundo cotidiano de los agentes sociales que, a través de sus prácticas cotidianas (habituales) van construyendo fenómenos sociales que son compartidos por miembros de una misma sociedad. Zamora (2001) autora que habla sobre algunos de los aspectos que el investigador social, específicamente el sociólogo, busca responder en sus estudios. Dice al respecto

Nos interesa como sociólogos el individuo dentro de su intimidad, y cómo, dentro de esa intimidad comprende su entorno, ¿qué tipos de significaciones dan cuenta de una vida comunitaria?, ¿cómo el sociólogo puede dilucidar aquellos aspectos que revelen la manera en que determinados individuos construyen las formas sociales que los identifican dentro de determinada situación social?, ¿cómo se expresan simbólicamente elementos de la vida cotidiana? (p.67).

La metodología de investigación más idónea dentro de las ciencias sociales, para realizar un estudio partiendo del análisis del mundo cotidiano, es la cualitativa. En ella se busca la comprensión de los fenómenos tomando en cuenta el significado de la acción de los individuos en su cotidianidad, Rusque (2001) los explica de la siguiente manera

Los investigadores que utilizan el enfoque cualitativo han centrado su atención en los sujetos, considerando que son ellos quienes construyen la vida social, en su vida cotidiana. El modo en que los hombres construyen su realidad se expresa y se produce de manera importante en los procesos interactivos, que se articulan de acuerdo a un sistema compartido de significados que permiten la interpretación de la situación social a través de la elaboración de esquemas de tipificación, tanto de la acción como de los actores (p.14).

Buscamos destacar aspectos de su mundo cotidiano que por lo general en los estudios macro pasan desapercibidos y a nuestro parecer son de vital importancia, ya que son las pequeñas piezas que arman y le dan sentido a ese gran rompecabezas que podríamos definir como migraciones. “(...) para conocer el mundo es necesario que consideremos sólo ciertos aspectos de esa totalidad. Puesto que no es posible captar la totalidad, los individuos escogen ciertos aspectos de ella, que corresponden a las construcciones del sentido común, para desarrollar conocimientos que serían realmente interpretación científica de la acción humana. Esto da como resultado que las investigaciones orientadas por estos principios se mantengan en general a nivel microsocioal” (Rusque, 2001:39). Esta realidad la abordaremos tomando en cuenta: la perspectiva del inmigrante, y de la sociedad que lo rodea, es decir, intentaremos relacionar aspectos individuales con contextos sociales más amplios.

Emigrar: un viaje que nunca sigue el camino estipulado

El proceso migratorio se inicia en el momento en que el individuo se plantea como una opción continuar su vida en otro país. El motivo por el cual se emigra influye considerablemente en el proceso de adaptación en el país de destino. Si una persona emigra por un contrato laboral es posible que el sentimiento de desarraigo no sea tan fuerte, debido a que el viaje tiene una fecha

certera de salida y de llegada, aunque en el camino puedan cambiar las condiciones. Este tipo de migraciones con un fin laboral o económico siempre han existido, llamadas en algunos casos, migraciones golondrinas, ya que el fin principal de los inmigrantes es trabajar en el país destino para reunir dinero y volver e invertirlo en su país, es decir, son por lo general migraciones temporales, aunque la temporalidad debe tratarse con mucho cuidado, el planteamiento de una emigración definitiva tampoco no se da con mucha frecuencia.

El tema del retorno siempre está implícito en la vida del inmigrante y aunque en algunos casos se esté consciente de la dificultad de hacerlo, la idea de volver puede estar latente, principalmente en los primeros años de estadía. Sin embargo uno de los aspectos interesantes que pude encontrar, es que transcurridos varios años de estadía en el país de residencia, la idea de regresar cambia, pienso que en éste cambio influye el propio proceso de integración que experimenta el inmigrante en el cual su país de residencia (Venezuela) deja de ser sólo un país de “tránsito” para convertirse en “la casa” en tu país también.

El viaje que se pensaba iba a ser temporal, hasta lograr los objetivos planteados, ya sea una mejor estabilidad económica, o que la situación de Argentina mejorara (lo que implicaba el fin de la dictadura) no influyó en la decisión de permanecer en el país, lo que buscamos describir con esto, es que evidentemente se desarrollaron rasgos identitarios que fueron aferrando al inmigrante a su nuevo entorno, éstos están estrechamente relacionados con el éxito de la experiencia, es decir, que logren una estabilidad o un nivel de vida con la cual se sientan bien. La conformación de la familia, representado en nuestros caso, en el nacimiento de hijos venezolanos, (todos nuestros entrevistados vinieron casados), los une más al país, y aunque no quedó explícitamente relatado en las entrevistas, parece poder leerse entre líneas, que el ser Venezuela la tierra natal de sus hijos les hace sentir que una parte de ellos es de Venezuela, y que emigrar sería un destierro para ellos y sus propios hijos. Cuando se les preguntaba por la posibilidad de volver a Argentina a vivir la última etapa de sus vidas, nuevamente mencionan a los hijos como un vínculo muy importante que los une a esta tierra y por el cuál regresar a su tierra natal sin ellos no tendría sentido en un momento, como hoy no tiene sentido quedarse en Venezuela si ellos regresan a Argentina.

Hay dos aspectos importantes a considerar en la etapa migratoria que llamaremos “decisión de emigrar”. El primero de ellos, es la evaluación que se hace no solo de las condiciones de vida, sino de la posibilidad de futuro. Para muchos argentinos que llegaron a Venezuela, y de los venezolanos que hoy llegan a Argentina el ambiente en el país se tornó tan asfixiante que, más allá de no ser perseguidos políticos sintieron que sólo en otras tierras podían continuar o concretar sus proyectos de vida. Hace cuarenta años y lo que hoy se repite es una realidad palpable vivida en los dos países que fomentaba de alguna manera el intercambio poblacional, Argentina atravesaba un período de crisis y Venezuela de bonanza y estabilidad. Hoy Venezuela vive una de sus peores crisis, y Argentina goza de niveles óptimos de estabilidad política, económica y social. Pero esta realidad llamémosla macroestructural, se compensa con una realidad individual y la posibilidad dada por las cadenas migratorias de realizar o materializar la experiencia emigratoria. Tanto de los argentinos que llegaron a Venezuela, como hoy de los venezolanos que llegan a Argentina hay algún familiar, amigo o conexión laboral que les brinda apoyo para concretar la posibilidad de establecerse. La existencia de relaciones pre y pos

migratorias las encontramos en la mayoría de las experiencias migratorias y es importante darle su valor.

El inmigrante es parte de dos mundos y a la vez de ninguno.

El cambio en cuanto a la percepción es impresionante, si comparamos las sensaciones o los sentimientos en el momento de llegada y los primeros años de estadía, en donde al sentirse extraños y de alguna manera expulsado de su propio país, con todo un camino por delante que conquistar, en donde no tenían nada y Venezuela formaba parte de esa “nada” los hacía sentir cierto grado de rechazo, que a la vez lo adjudicaban a que no eran aceptados, sin tener conciencia que ellos mismos provocaban esa situación, cayendo así en un círculo vicioso muy difícil de romper, generando, en algunos casos hostilidad y negatividad hacia el país de residencia (Venezuela). Luego de transcurridos los años y de haber experimentado no sólo una mejora personal, sino de haber formado su vida, de tener un trabajo estable, vivienda, educación para sus hijos, estabilidad económica garantizada, y fundamentalmente haber logrado un grupo de amigos con quien compartir y tener una vida social muy satisfactoria y genuina, con afectos verdaderos.

En el momento en que el país de residencia se convierte en “la casa” el país natal, sin dejar de tener la significación de siempre, pasa a ser el país al que se va de visita. Luego de muchos años ya radicado fuera, no sólo las formas de vida a las que estaba acostumbrado el inmigrante, aquellas que había cambiaron, era como algunos los describieron “otros ritmos de vida”, sino que el propio individuo era distinto, ya en su forma de ser estaban incorporados prácticas de conductas del país de residencia, y la interpretación de ciertas conductas que antes eran “normales” también se modificaron, podemos destacar dos aspectos. El primero es el evidente proceso de cambio del inmigrante que ahora enfrenta de alguna manera un “choque cultural” en su propia tierra, y por otro lado, como en la distancia se busca mantener intactos momentos y recuerdos, se idealiza un país que evidentemente ya no es el mismo. La asociación que hace el inmigrante a través de la distancia más que de un país es de una época vivida, son de recuerdos, de añoranzas de un etapa de la vida, que pareciera se hubiera congelado en la memoria, y que al regreso quisiera encontrarlas tal cual los dejó.

Aquí se hace evidente el sentimiento de desarraigo y de no pertenencia, ya que por un lado en su nueva patria (país de residencia) sigue siendo un inmigrante, y en su tierra natal, también lo es. El sentirse parte de otra tierra (país de recepción) puede generar algunos sentimientos contradictorios, ya que pone de cierta forma en prueba su identificación con el país natal. El sentimiento de no considerarse ni de un lugar ni del otro, o parte de los dos no siempre es fácil de interpretar. Ya que por un lado se sigue sintiendo perteneciente a su país de nacimiento, pero también existe el sentimiento de pertenencia asociado al país donde establecieron su vida, formaron su familia y en muchos casos donde han vivido más de la mitad de sus vidas. Podemos decir que el sentimiento de “pertenencia” y “no pertenencia” coexisten en la vida del inmigrante, es por eso, que a la hora de definir la identidad del inmigrante, ésta se puede ubicar en una tercera posición. En donde se puede apreciar rasgos característicos de ambos países. Y que se hace más fuerte a la hora de regresar.

Conclusiones

La identidad nacional es la parte biográfica de un pueblo, encierra el relato de la vida de miles de personas. Es una versión cálida y palpitante del hombre común, de sus sueños, sus luchas, aspiraciones y conquistas. Es el patrimonio y la tradición, el pasado y sus costumbres que se proyectan en el presente. Es una red que se va tejiendo desde la diversidad de sus habitantes, hasta converger en el encuentro de un sentimiento común de pertenencia, mientras este sentimiento se va modelando en la profundidad del alma de cada habitante, y su comunidad.

A pesar de las dificultades que hemos confrontado para poder definir la identidad del inmigrante, comprobamos en esta primera etapa de nuestra investigación, que la identidad de aquellos inmigrantes que han desarrollado la mitad de sus vidas o más en otras tierras, se encuentra como en una tercera posición, construida con rasgos del país de origen, y del país de residencia. Y que se ponen en una suerte de tela de juicio a la hora del retorno.

La vida de un inmigrante se caracteriza por estar siempre compartida entre dos mundos, es el continuo estar “aquí” añorando “allá”, y estar allá recordando el “aquí”. Es sentirse parte de dos mundos y a la vez de ninguno. Es identificarse con la tierra natal, pero también con la tierra de residencia. Reflexionar sobre esta realidad, que encierra dos países y una sola historia, significó para mí replantear aspectos de mi propia vida “como hija de inmigrantes argentinos” y como integrante de lo que podríamos llamar “el mundo del inmigrante” una tarea emocionante y para nada sencilla, en la que pude poner en práctica unos de los aspectos claves dentro de los estudios cualitativos planteado por Husserl, como los es el “volver a las cosas” Ana María Rusque (2001:22) , citando a Husserl comenta al respecto.

Husserl nos está pidiendo que no demos por sentadas las nociones recibidas sino que las cuestionemos. Para los sociólogos en especial ésta tiene una enorme importancia, porque debemos cuestionar nada menos que nuestra cultura; es decir, nuestro modo de mirar el mundo y comprenderlo, la forma en que se nos ha educado, en que hemos sido socializados, para poder averiguar cómo se nos manifiestan concretamente las cosas de manera directa y no a través del velo de la cultura, incluyendo en ella el lenguaje y otras culturas simbólicas”

Por medio de las entrevistas realizadas, observé como el sentimiento de “volver” luego de sentirse parte de otro país puede representar un “doble desarraigo”, ya que significa dejar “otra vez” lo que se ha convertido en propio y cotidiano. A pesar de catalogar el regreso a la patria natal como “volver a emigrar” la idea de volver aunque siempre parecía estar latente, cuando se hace realidad, genera sentimientos contradictorios, miedo de volver a empezar en un lugar que te es propio pero ajeno, es volver a dejar aquello que era ajeno y lograste hacer propio, es un nuevo comienzo que también se vive como un retroceso. Este sentimiento de querer y no querer volver, se ve reflejado en esa forma de ser vivir esta doble migración,

La sensación de desarraigo está presente permanentemente en los relatos brindados por cada uno de los entrevistados. Expresado en el sentimiento de no ser verdaderamente parte de ninguna de las dos nacionalidades, sino una mezcla de ambas, nos permite asumir que el inmigrante nunca deja de ser inmigrante, como dice Facundo Cabral, “no soy de aquí, ni soy de allá” es, de cierta forma, estar siempre en la mitad de los dos países.

Un aspecto común que encontramos en las reflexiones realizadas por cada uno de los entrevistados, es la existencia de una ruptura, en dos etapas claramente diferenciadas. Una primera etapa vivida en el país de origen donde prevalece, el haber nacido en esa tierra y haber vivido su infancia y juventud, y otra segunda etapa de gran significación vivida en el país de residencia donde se formaron laboralmente, establecieron su familia y en algunos casos vivieron más años. Se puede percibir que, sienten que existe una raíz muy poderosa con Argentina, su familia, sus afectos, su ciudad, su gente, la forma de vida que dejó, y las costumbres que se niega a olvidar. A la vez de una identidad con el país donde formaron su vida, y un agradecimiento inmenso por todo lo que les dio y permitió lograr.

La historia de un inmigrante, enmarcada en las experiencias de cada entrevistado nos demuestra la importancia de las vivencias en la formación de un individuo como parte de un mundo social, es decir, la formación de un ser social, que continuamente en su mundo cotidiano está interactuando con otros, otorgándole significados a las acciones realizadas tanto por el mismo individuo como por otros.

A medida en que fui profundizando más en los relatos de los entrevistados y en las diversas conversaciones y momentos compartidos, pude comprobar que esa etapa de “adaptación” del inmigrante no es posible ubicarla cronológicamente, sino que es un proceso continuo y sin final. También entendí que estudiar los procesos migratorios ya en el nuevo país de residencia es obviar una etapa primordial dentro del proceso, como es la de emigración, y todos los factores que en esa etapa determinan la actitud del inmigrante en la nueva sociedad.

Esto me llevó a darle mayor importancia en mi estudio a los vínculos pre y pos migratorios. Los mecanismos por los cuales cada inmigrante se establece en la nueva sociedad condicionan el tipo de relaciones que mantendrá en el nuevo ambiente. Cada uno de los entrevistados comentó que al momento de decidir emigrar a Venezuela era poco a nula la información que sobre el país tenían. En todos los casos estudiados, más allá de existir una realidad social que los llevó a tomar la decisión de partir de Argentina, un fuerte estímulo para animarse a realizar la travesía migratoria, y fundamentalmente seleccionar Venezuela y no otro país como destino, fue el tener un vínculo de apoyo, o un puente de conexión con la nueva sociedad.

El sentimiento de logros alcanzados, de metas cumplidas aunque pueden ser vistas como aspectos individuales, está estrechamente relacionadas con el ambiente. cada uno de los entrevistados nos expresó de diversas formas y aunque muy relacionado a cada experiencia individual, como se le agradece a Venezuela por los logros alcanzados, y como ese sentimiento de extrañeza que recaía en un continuo pensar en volver, se desvanece al sentir que el país les brindó muchas posibilidades, es como ellos mismos afirmaron, “es en Venezuela donde me desarrollé, donde hice mi vida, tuve mis hijos”, y es por eso que, llegó un punto en ese largo camino de integración que pudieron decir, Venezuela es “mi hogar”. Hoy ese hogar vuelve a ser el que dejaron, y al que hay que construir con un nuevo impulso migratorio.

Dentro de los factores o situaciones que influyeron en el “sentimiento de pertenencia” prevalece ser Venezuela el país natal de sus hijos, como el lazo más fuerte de unión e identidad con el país. Hoy el regreso es al país de los padres, es encontrar en las raíces las formas de pertenencia. Pero

estos inmigrantes emigrados, hoy se sienten como un “doble inmigrante” ya que partimos que el sentimiento de ser inmigrante no sólo es vivido por los propios inmigrantes sino que es transmitido a sus hijos, que aunque sin la misma intensidad que sus padres, crecieron en la dualidad de dos mundos “el país de mis padres y el propio”.

Referencias

Marmora, Lelio. (1994) “Desarrollo sostenido y políticas migratorias: su tratamiento en los espacios latinoamericanos de integración”, Migraciones en América Latina (OIM) Vol 12.N1/3

Cimal. Santiago de Chile.

Rusque, A. (2001). De La Diversidad a la Unidad en La Investigación Cualitativa. Ediciones FACES/UCV. Caracas-Venezuela.

Uslar, A. (1937). Venezuela necesita inmigración, trabajo publicado en el Boletín de la Cámara de Comercio de Caracas, número 284. Caracas- Venezuela

Zamora, E. (2001). Tramas de Vida. La Frontera Colombo-Venezolana (San Antonio-Ureña-Norte de Santander). Fondo Editorial Tropycos Ediciones Faces/Ucv

Esperanza 1° colonia agrícola organizada del país. Madre de colonias

Franca Biondi, Evangelina Giuliette

Museo de la Colonización de Esperanza

Argentina

francabiondi@hotmail.com,

Introducción

El presente trabajo expone sintéticamente, el proceso que originó la fundación de Esperanza, 1° Colonia Agrícola Organizada del País, y cómo ello impactó en la configuración del territorio de la provincia de Santa Fe y en los aspectos sociales, económicos y políticos de la Argentina de mediados del siglo XIX.

Para desarrollar la temática del trabajo, se describirá el contexto europeo y argentino existente en la segunda mitad de 1800, que fueron conjuntamente propicios para impulsar la serie de eventos que desencadenó en la fundación de Esperanza.

La situación europea Cambios y transformaciones.

A mediados de 1800 Europa atravesaba una serie de cambios que afectaban las distintas esferas de la sociedad. Gran parte del viejo continente estaba atravesando por la segunda etapa de la revolución industrial, caracterizada por un creciente proceso de industrialización, que fue desplazando a las actividades agrícolas del escenario económico. Las superficies de las propiedades que estaban en mano de las familias campesinas, se iban reduciendo a medida que eran traspasadas de generación en generación.

Este proceso de expansión de las industrias sumado a la reducción de áreas rurales dedicadas a la producción de alimentos, impactó sobre dos grandes aspectos, en primer lugar, la producción de materias primas comenzó a reducirse, en segundo se produjo una serie de migraciones internas, conocidas como “éxodo rural”. De esta forma grandes masas de habitantes del sector rural, se trasladaban hacia las ciudades para buscar trabajo.

La industrialización y los nuevos medios de transporte se extendían a pasos agigantados, la población urbana aumentaba y también lo hacían sus necesidades, las cuales no alcanzaban a satisfacerse con los productos propios de los campos europeos.

Esta situación se vio agravada en algunas regiones, donde se suprimieron actividades que representaban no solo un estilo de vida, sino también una forma de subsistencia. Un ejemplo de esto es lo acontecido en la Confederación Suiza, que puso fin al mercenariado, actividad que dio renombre a los guerreros suizos por su osadía y valor desde épocas medievales.

En esta Europa de cambio, las relaciones políticas no escapaban a la tensión impuesta por la expansión de las potencias económicas. Los límites territoriales y la consolidación nacional eran temas comunes de conflicto. Los ecos de las revoluciones europeas (Revolución Industrial y Revolución Francesa), contraponían a grupos ideológicos que se debatían entre cambios y continuidades. Persistían los enfrentamientos religiosos, católicos y protestantes, incrementados por posiciones conservadoras o anticlericales.

Frente a esta Europa convulsionada por los avances técnicos, las transformaciones económicas y los conflictos sociales, las tierras del Nuevo Mundo, extensas y poco pobladas esperaba ser ocupadas.

Argentina

Camino a la organización Nacional

Mientras Europa transitaba por una serie de cambios, Argentina se encontraba fragmentada. Las diferencias entre los federales del interior y el federalismo rosista estaban por desatar un enfrentamiento que marcaría la historia del país en general y de la provincia de Santa Fe en particular.

Desde los últimos años como colonia española, hasta mediados del *siglo* XIX, el territorio que conocemos como Argentina era nada más y nada menos que una inmensa extensión de tierra que albergaba un contado número de ciudades, sólo Buenos Aires y las capitales de provincias del interior podían considerarse como núcleos sociales, focos de civilización precarios.

La economía de estas poblaciones estaba caracterizada por una primitiva ganadería (vacunos y equinos principalmente), que predominaba sobre las actividades agrícolas estas últimas eran básicamente de subsistencia. Grandes extensiones de tierra para una población de poco más de un millón de habitantes. Argentina poseía lo que Europa necesitaba y esta contaba con la población que al nuevo continente le hacía falta para constituirse como Nación. La realidad de esta relación entre habitantes/tierras, llevó a hombres preocupados por el devenir de la patria, a fomentar las migraciones para ocupar el “desierto”, de esta forma Sarmiento escribía en su obra *Facundo*: “El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes (...)”. (2005: 51)

En 1852 tras la derrota de Rosas en la batalla de Caseros, la situación del país comenzó a cambiar, poco a poco las relaciones entre las provincias fueron fluidificándose, el deseo de estabilidad y de organización se instaló sobre los conflictos y las diferencias, trasladando las tensiones a un segundo plano.

Fue la coyuntura política, social y económica que determina la necesidad de Europa de expandir sus fronteras y la necesidad de América de poblarse, lo que indujo a grandes masas de trabajadores europeos a emigrar, primero a Estados Unidos, y a partir de la segunda mitad del *Siglo* XIX hacia Sudamérica, con la esperanza de mejorar sus condiciones de vida.

Santa Fe. Tierra fértil para la empresa de colonización

En el año 1819, la provincia de Santa Fe contaba con una superficie de 12.000 Km², que se hallaba bajo dominio provincial, el resto de territorio que hoy la compone estaba habitado por grupos originarios. Entre 1858 y 1869, se incorporaron bajo dominio oficial del gobierno santafesino 57.000 Km², esto fue producto de una serie de eventos (expediciones de conquista, política de colonización, traspaso de tierras fiscales a privados, etc.). En un periodo de aproximadamente 50 años Santa Fe incrementó casi el triple de su superficie territorial, y si bien fue un conjunto de factores los que posibilitaron esto, cabe destacar que la política de colonización fue uno de los que más contribuyó a este crecimiento.

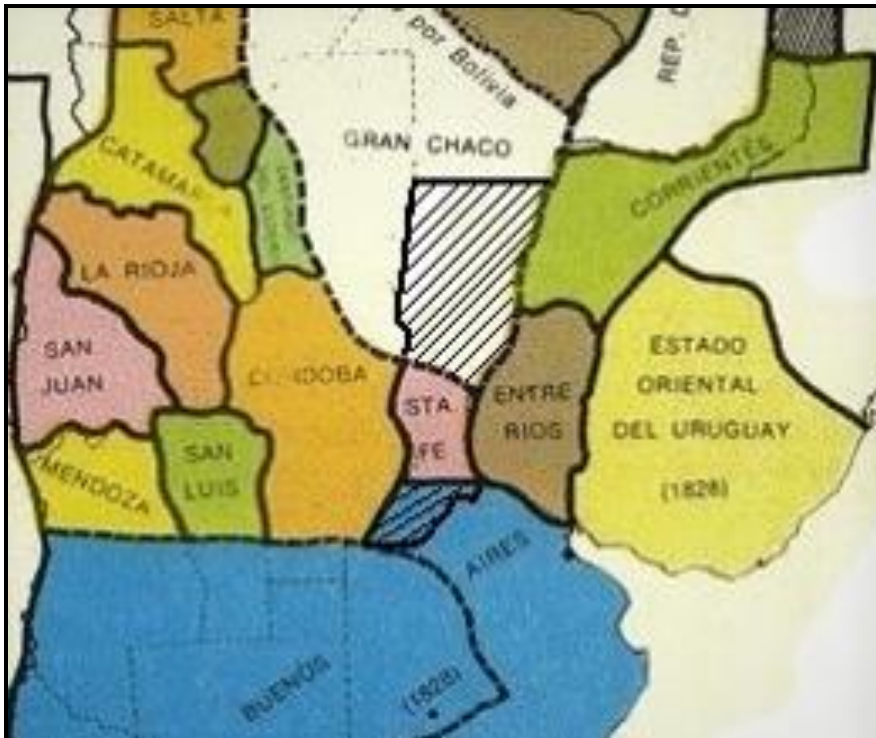


Imagen 1: mapa que muestra el contorno de la actual provincia de Santa Fe, la sección en color rosa, representa los 12.000 Km² que tenía la provincia en 1819, la sección rayada es la porción de territorio añadido posteriormente. Fuente: <http://servicios.abc.gov.ar/lainstitucion/panoramahistorico/1825-1852.htm>

Antecedentes de inmigración en argentina

Si bien fue en la segunda mitad del siglo XIX cuando Argentina se transformó en el destino final de un importante número de inmigrantes europeos, este país contaba con antecedentes de políticas que fomentaban la ocupación del territorio por parte de ciudadanos del viejo continente, como ejemplo se pueden citar, la política de ofrecimiento de tierras en la línea de fronteras con los indios, bajo la condición de ser pobladas, esta propuesta surgió en tiempos de la presidencia de Pueyrredón (1816-1819); la Ley de Enfiteusis impulsada durante el gobierno de Rivadavia (1821-1827), mediante la cual el Estado concedía en forma vitalicia o por un número considerable de años el usufructo de la tierra a quien la trabajase, esta persona pagaría un canon en concepto de arrendamiento.

La primera colonia agrícola de inmigrantes en territorio argentino, fue fundada por los hermanos Parish Robertson, quienes llegan en 1825 con unos 220 inmigrantes escoceses. Posteriormente llegaron otros contingentes que debían instalarse en la Colonia Santa Catalina, en Monte Grande, al sur de la provincia de Buenos Aires, al poco tiempo la floreciente colonia se disgregó. Igual suerte corrió el establecimiento fundado por la misma época en S. E de Entre Ríos por Thomas B. Beaumont, integrado por 200 familias británicas. Este mismo empresario fundó en julio de 1825 San Pedro (Buenos Aires).

En 1850 llegó al país Augusto Brougues, su objetivo fue estudiar las posibilidades para la recepción de inmigrantes europeos. Funda sin éxito la colonia de San Juan en Corrientes.

Estos fueron algunos de los casos en donde se intentó instalar colonias de inmigrantes que contribuyeran con la población y la producción de la tierra como lo habían figurado los grupos que dirigían la nación.

La fundación de Esperanza

“Esperanza fue semillero de experiencias, y en este orden, Domingo Crespo araba en tierra virgen, con los escasos elementos de una historia colonizadora argentina, que era historia de fracasos.” (Gori 1969:)

Esperanza es el resumen de las experiencias anteriores, debe su éxito al haber sido fundada cuando las condiciones reales del país y las circunstancias mundiales se conjugaron para permitir su realización.

Su fundador el empresario salteño, Aarón Castellanos, tenía dos proyectos que contribuirían con el crecimiento económico del país: uno de ellos era el trazado del Ferrocarril Rosario – Córdoba, el segundo era el desarrollo de la agricultura mediante la fundación de Colonias.

Este último, lo había presentado primeramente durante la presidencia de Rivadavia, pero con el advenimiento del gobierno de Rosas, se disolvió la Comisión de Inmigración, cancelándose el proyecto. Durante ese período Castellanos se traslada con su familia a Francia.

Tras la batalla de Caseros, Castellanos intenta nuevamente retomar sus proyectos, se dirige a Inglaterra, donde busca apoyo financiero para la construcción del ferrocarril, luego marcha hacia Buenos Aires. Una vez llegado se entrevista con el Director Provisorio de la República, Justo José de Urquiza, el mismo manifiesta considerarse inhibido para legislar sobre tierras públicas, por lo que propone retomar el proyecto en cuanto se instale el gobierno definitivo.

Castellanos insiste presentando su propuesta al gobierno de Buenos Aires, por ese entonces separado de la Confederación, tras ser ignorado por los dirigentes porteños, decide apelar al gobierno de Santa Fe, allí encontró un contexto político y social favorable a sus proyectos.

El proyecto de Castellanos, consistía en fundar cinco colonias de doscientas familias, cada una en tierras fiscales próximas a una vía navegable y la entrega del equivalente a \$ 40.000 fuertes en bienes para suministrar a las primeras familias de vivienda, hacienda, semillas y harina. El monto debía ser devuelto en el término de dos años, este dinero serviría para financiar la instalación de otra colonia y así sucesivamente. El lugar sería la margen derecha del río Paraná, y ambos márgenes del Salado.

El proyecto de Castellanos era tan novedoso como arriesgado, el testimonio de Carlos Beck Bernard refiere “Allí, desde luego, fue sorprendida la población con un proyecto que a nadie le era dado imaginar” Grenón (1948: 26)

El contrato

El 15 de junio de 1853 Aarón Castellanos y el gobernador santafesino Domingo Crespo firman el contrato. Este hecho inicia el proceso colonizador que fue el motor de un crecimiento acelerado de las condiciones productivas de la provincia, a la vez que contribuyeron al posicionamiento del país en el contexto mundial y lo convirtieron en la meta anhelada de gran parte de los inmigrantes que dejaron Europa en busca de un futuro mejor. El contrato fue ratificado por ley del Congreso de la Confederación Argentina, en Paraná el 16 de noviembre de 1854. El gobierno Nacional se convertía así

en el responsable de su cumplimiento, si la provincia de Santa Fe no cumplía. Para llevar a cabo este proyecto colonizador, “Se adoptó el sistema de inmigración llamado artificial, protegida u oficial, que es aquella que ingresa al país después de haber sido estimulada, (...)” (Gori 1969: 29)

El objetivo “oficial” del proyecto era el de promover y desarrollar la agricultura. Aunque muchos autores consideran que el objetivo de la colonización en Santa Fe fue detener el avance “del indio” o los mestizos escapados de la ley, que perjudicaban las zonas de explotación ganadera.

Algunos puntos del contrato:

Cada familia tendría 5 personas, masculinos en la mayor parte, de no menos de 10 años cada uno. Las familias podrían asociarse con otros miembros no pertenecientes a su sangre.

Debían traerse grupos de 200 familias en el término de dos años, hasta llegar a 1000 en el término de 10 años.

El lugar de establecimiento era la margen derecha del Paraná o ambas márgenes del Salado, desde el pueblo viejo de San Javier al Norte.

Cada familia recibiría 20 cuadras cuadradas, o sea 33 hectáreas. A los cinco años de la llegada la propiedad quedaría de los colonos.

El trazado de la colonia se haría en 2 secciones de 100 concesiones cada una, separadas por una lonja de terreno de 4 cuadras de ancho que se extendía de norte a sur- llamada calle ancha- para la futura ubicación de la plaza y los edificios institucionales y el resto, para ser loteado y vendido por el gobierno. Se preveía un campo comunal de 4 leguas cuadradas.

Como adelanto, reembolsable en dinero a los dos años, se le daría a cada familia 1 rancho, de dos habitaciones cuadradas de 4 m x 4m, comunicadas entre sí, con una puerta y una ventana; 50 patacones en harina, semillas de algodón, tabaco, trigo, maíz, papas y maní para sembrar diez cuadras; 2 caballos, 2 bueyes para labor, siete vacas y un toro para cría. Si las cosechas eran malas pagarían a los 3 años.

Los colonos desmontarían los terrenos. Cultivarían la mitad, la otra mitad la usarían como quisieran.

Las colonias pertenecerían a la provincia. Tendrían administración civil y judicial, desempeñada por un Juez de Paz nombrado por el gobierno, de entre los mismos colonos y una Comisión Colonial compuesta por 10 personas que funcionarían como consejo para asesorar al Juez de Paz. Eran sus funciones votar los fondos invertibles en algún objeto público colonial y presentar al gobierno la conveniencia o necesidad de mejoras justas y posibles.

Durante 5 años no pagarían impuestos personales, muebles o inmuebles.

Más tarde, se le añadió al contrato:

La nación prestaría un vapor para el traslado de los inmigrantes desde el puerto de Buenos Aires hasta Santa Fe.

Castellanos no podía exigir a las familias más de una tercera parte de sus productos y solo por cinco años.

Para proteger a los colonos de los indios el gobierno establecería fortines.

La provincia asumía el carácter de colonizador comprometiéndose a proporcionarle a los colonos la tierra, viviendas e insumos, mientras que Castellanos asumía la responsabilidad de contratista, comprometiéndose a traer a las familias, haciéndose cargo de la propaganda y los adelantos del viaje, todos los gastos de esta empresa debían ser devueltos en el plazo de dos años por lo colonos con un interés del 10% y 1/3 de la cosecha durante cinco años. Basándonos en lo anterior reafirmamos que se trataba de un contrato mixto, realizado entre el Estado y un particular.

El contrato no se cumplió estrictamente, se cambió el lugar del emplazamiento de la Colonia, ubicándola próxima al cantón de Iriondo o Fortín de Reyes, las tierras debieron comprarse a particulares, con el consiguiente encarecimiento del proyecto. El sitio estaba completamente despoblado, separado de Santa Fe por el río Salado y alejado de toda vía navegable. Este incumplimiento llevó a que Castellanos rescindiera el contrato, por lo cual, el 2 de julio de 1856 la Colonia pasa a depender del gobierno Nacional, ya que este había quedado como garante.

Como consecuencia y a modo de indemnización por los problemas causados, se redujo el porcentaje de la cosecha que los colonos debían entregar anualmente, de 1/3 pasó a ser de 1/4, hasta que finalmente en el año 1858 quedaron definitivamente liberados de esta obligación.

La propaganda de Castellanos en Europa

Aarón Castellanos debió desplegar una intensa propaganda en Europa para dar a conocer lo que Argentina tenía para los inmigrantes europeos, quienes elegían como destino principal Estados Unidos. Por tal motivo contactó a las agencias de inmigración de Vanderest (Dunkerke), Textor (Francfort) y Beck & Herzog (Basilea), estas se encargarían de la propaganda directa, la realización de contratos con los interesados y su traslado. La firma Beck y Herzog tradujo al alemán un folleto escrito por Castellanos, titulado 'Breves consideraciones sobre la República Argentina', en el que describía las condiciones físicas, económicas y sociales del país. Por otra parte Vanderest publicó una circular en la que destacaba las ventajas ofrecidas por el Sr. Castellanos a los que quisiesen establecerse en la provincia de Santa Fe, además de solicitar al Gobierno de la Confederación su nombramiento como cónsul de la Argentina con residencia en Dunkerke, a fin de facilitar la emigración hacia este país.

Las instrucciones dadas por Castellanos a los agentes eran precisas: sólo se debían admitir familias con las condiciones de 'no ser ninguna indigente, y de acreditada moralidad, robustez y trabajo'.



Imagen 2: fotografías de inmigrantes, en ellas se pueden apreciar los núcleos familiares que respondían a las exigencias que Castellanos pedía durante el reclutamiento de colonos. Fuente: Museo de la Colonización.

Para poder iniciar el viaje que los llevaría a una nueva vida, los inmigrantes debían pagar antes de partir una suma de 150 francos, como adelanto de gastos de la travesía.

Los viajes llegaban a durar dos meses, cada barco llevaba entre 200 a 300 personas. Fueron seis barcos los que necesitaron para transportar a los colonos a tierras argentinas. El primer contingente llegó a Santa Fe el 25 de enero de 1856, debiendo permanecer allí hasta el 9 de febrero, a consecuencias que las viviendas no estaban terminadas.

El grupo de inmigrantes era de características muy diversas, las diferencias se hallaban en sus creencias (católicos/protestantes), sus nacionalidades (franceses, alemanes, suizos, etc.) y sus dialectos (francés, alemán y lenguas con variantes regionales, etc.). En septiembre de 1856 Ricardo Foster dirigió el primer censo de la colonia, el resultado indicó un total de 1162 personas, 52 % suizos, 29,3 % alemanes y 13,6 % franceses.

Es de interés destacar la heterogeneidad del grupo, no solo por sus características fuertemente regionalistas, sino que también por sus habilidades, si bien se habían pedido familias de agricultores lo cierto era que mucho de los inmigrantes eran artesanos.

Esta condición puede haber creado dificultades durante los primeros años de la colonia, no obstante, lograron transformar esta desventaja en un desafío al que respondieron expandiendo sus ámbitos de acción, dando origen a las primeras industrias locales, logrando un desarrollo económico a corto plazo.

Los primeros años fueron difíciles, los colonos no recibieron asesoramiento respecto de los ciclos de siembra en un clima para ellos desconocido, tampoco recibieron a tiempo los insumos y animales prometidos. Tras realizar la primera siembra, debieron afrontar una plaga de langosta y un periodo de sequía.

Las condiciones para los nuevos habitantes fueron adversa, recién a partir de 1860 comenzaron a experimentar algún progreso. Al año siguiente, lograron consolidar su existencia legal mediante la creación del Concejo Municipal, integrado por 5 representantes de la sección francesa y 5 de la sección alemana. A finales de 1862, se otorgaban los primeros títulos de propiedad, marcando un hito en la historia de la provincia y de la nación, por primera vez se entregaban tierras a quien la trabajaba, sin mediar condiciones de otra índole que no sea su honestidad y trabajo.

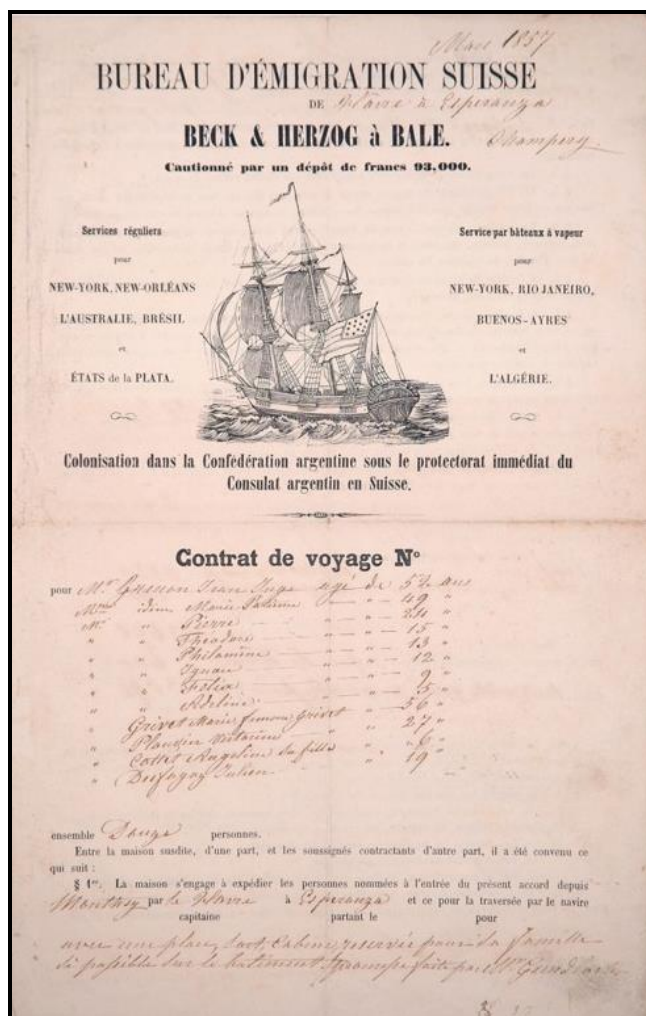


Imagen 3: contrato de viaje firmado entre la familia Grenón y la compañía suiza Beck y Herzog. Fuente: Museo de la Colonización.

El trazado de la colonia y sus primeros años

La Colonia Esperanza se ubicó en una planicie al oeste del Río Salado y al Sur del Fortín de Iriondo o de Reyes, la mensura fue realizada por el Arq. Augusto Reant. El plano contemplaba el trazado de doscientas diez concesiones de veinte cuadradas cuadradas equivalentes a 33,7 ha. separadas por calles de 17 m de ancho.

La colonia se dividió en dos secciones separadas entre sí por una calle de 389 m de ancho, denominada calle ancha, que se extendía de norte a sur, para el futuro establecimiento del pueblo. Al oeste de la misma se ubicó la sección de habla alemana y al este la sección de habla francesa.

El agrimensor Demetrio Isola fue comisionado para delinear en la calle ancha 96 manzanas, las 4 centrales estarían destinadas a la plaza, el resto serían loteadas. Habiendo terminado con este trabajo el 23 de junio de 1856 se creó por decreto una comisión presidida por Ricardo Foster para proceder a la venta de los solares en remate público del 12 de julio de 1856. Cada manzana se dividió en 4 solares de 46 varas de lado.

La configuración del terreno en concesiones de 33,7 ha. marcó el inicio en materia de subdivisión de la propiedad, lema representado en el Escudo Municipal de la Ciudad de Esperanza, así se pasaba del latifundio al minifundio, por ende a una mayor accesibilidad a la posesión del tierras.

Crecimiento de la colonia

Aspectos económicos

El crecimiento de la colonia, se dio en circunstancias particulares, partiendo de la base de que se trató de una colonia planificada de forma estática, situándose las concesiones en una disposición ortogonal, en plena línea de frontera en donde no había disponibilidad de tierras para ampliar la superficie espacial en caso de necesitar incorporar más terrenos. Esto se debió a que la tierra destinada a la colonia era una conjunción de propiedades privadas y públicas.

No obstante, ni esta situación, ni las dificultades que enfrentaron los colonos durante los primeros años, impidieron que la colonia Esperanza progresara, si los agricultores no podían invertir sus ganancias incrementando la extensión de sus concesiones, lo harían comprando terrenos, dentro del trazado urbano o en el negocio inmobiliario de otras colonias.

Tal como expone Martiren (2012a), una de las formas de afrontar la falta de espacio físico fue la fragmentación de las concesiones próximas al pueblo, para de esta forma dar lugar al crecimiento del trazado urbano. Este proceder, influenció la actividad económica de la pequeña urbe que fue creciendo, hasta posicionarse dentro de las más importantes de la provincia, otorgándole reconocimiento nacional.

De lo dicho anteriormente da cuenta el informe del inspector de colonias Guillermo Wilcken (1871), la reseña de Jules Emonet (1893) publicada en una serie consecutiva dentro de la Revista Ilustrada del Río de la Plata, así como otros personajes de la historia argentina que han pasado por la colonia (Zeballos, Sarmiento, Roca, etc.).

Así es como se registra la instalación de variados emprendimientos en los que destacan: los de los primeros años que constaban básicamente de oficios como la carpintería, herrería, estos dos oficios fueron los que dieron origen a la industria metalúrgica y a la maderera, dentro de las cuales se pueden destacar las de Alois Tabernig (constructor del primero arado de la colonia) y posteriormente Nicolás Schneider quien se perfecciona en la especialidad de la fundición levantando en sociedad con el Señor Urfel: Fábrica de máquinas Schneider (primera fundición de hierro maleable de Sudamérica).

Otras industrias, relacionadas con la actividad agrícola estaban representada por los molinos harineros. Así se logró abastecerse a la región y posteriormente se produjo para la demanda externa, ingresando al país al circuito del comercio mundial. Los datos indican la existencia de 11 molinos harineros entre 1875 y 1895, durante este periodo de tiempo se produjo la llegada del ferrocarril (1885), instalación de un servicio de Tranway (que circulaba entre los depósitos de los molinos harineros y la Estación de Ferrocarril), para transporte de carga y pasajeros.

Otra industria que destacó fue la curtiembre perteneciente a Federico Meiners, previamente a este emprendimiento y a la fundación de la colonia, en la región se comercializaba el cuero crudo. La industria del señor Meiners, sirvió también para proveer de materia primas a los artesanos talabarteros locales y para confeccionar productos propios para exportación. Destaca de este establecimiento industrial su política de tratamiento a los empleados, quienes contaban con viviendas construidas desde la iniciativa de la industria y la creación de una “Caja de Socorros” con finalidad asistencial para los integrantes del establecimiento.

Las variadas actividades económicas dotaron a Esperanza de un dinamismo que repercutió en todos los aspectos de la vida urbana y rural de esta colonia, lo cual terminó impactando en la posición de la provincia de Santa Fe dentro del panorama nacional e internacional.

La educación dentro de La Colonia

No solo fue el aspecto económico el que hizo resaltar a la 1° Colonia Agrícola Organizada del País, la creación del Concejo Municipal, la actividad de diferentes asociaciones civiles, fueron configurando un espacio de pertenencia al cual comenzaban a vincularse y en el que la educación jugaría un papel importante.

Desde el Consejo Municipal en 1861 cuando impulsó que cada sección contara con un educador. Para el año siguiente la colonia abre una Escuela Municipal, desde entonces se inició un proceso en pos de la educación y escolarización de sus hijos.

No se exagera al decir que se trató de un enfrentamiento, pues mientras las autoridades fomentaban la educación, muchos padres preferían contar con la fuerza laboral de los pequeños en tareas básicas, antes que enviarlos a estudiar. De esta situación nace la petición que se hizo al Gobierno de la Provincia, para que este declare la obligatoriedad escolar, lo cual recién sería cumplido durante el mandato de Nicasio Oroño. Para 1865 finalmente la instrucción primaria sería obligatoria y el castellano se transformaría en el idioma oficial de enseñanza. Este será el acontecimiento que dará lugar a la creación de futuros establecimientos educativos (Colegio San José –SVD- 1891, Colegio Nuestra Señora del Huerto –FMS- 1895, segunda Escuela Normal Mixta de la provincia 1896, etc.), los cuales tendrán gran importancia en la historia de la ciudad ya que serán receptores de niños de la localidad y de toda la región.

Desde su fundación la colonia impulsó un proceso de cambio continuo para las prácticas de vida que se venían dando en la provincia de Santa Fe.

Esperanza madre de colonias

A diferencia de muchas de las posteriores colonias que se fundaron en la provincia de Santa Fe, las cuales corresponderían a capitales o empresas privadas, Esperanza fue una suerte de experimento que logró perdurar y afianzarse en el tiempo, incluso cuando su población era un grupo heterogéneo de inmigrantes europeos, con sus propias costumbres, credos, idiomas y fuertes regionalismos que trajeron consigo desde sus patrias de origen.

La razón de que se conozca a Esperanza como “Madre de colonias”, es por su papel como impulsora de la instalación de asentamientos agrícolas en la provincia de Santa Fe incrementando la superficie territorial de la provincia. A esto se suma que las posteriores colonias contaban con la inversión de capitales acumulados por las primeras familias de colonos que se instalaron en tierras provinciales, así como a las medidas gubernamentales, que impulsaron la instalación de inmigrantes a través de la creación de organismos como la Comisión de Inmigración, encargada de organizar y procurar a los extranjeros, los terrenos adecuados para que se desarrollaran en ellos las actividades agrícolas que lograrían elevar la productividad y competitividad de la provincia en el mercado nacional e internacional.

Basados en el modelo de Esperanza, pero utilizando capitales privados se fundaron colonias como San Carlos (1858), San Jerónimo (ídem.), Helvecia (1865), Las Tunas (1867), Humboldt (1868), por mencionar solo algunas.

Esperanza actuó a modo de embrión para que se produjera la colonización del actual territorio santafecino, proceso que se concentra principalmente en la franja centro oeste, de Santa Fe. A partir de su fundación, la 1° Colonia Agrícola Organizada del País, fue creciendo, transformándose en el tiempo, influyendo en las condiciones sociales, económicas y políticas tanto de la provincia como así también las del país, desde esta

perspectiva el proyecto que iniciara Castellanos en Santa Fe sería un motor para el desarrollo tan anhelado de los sectores ilustrados de la Argentina decimonónica.

Palabras finales

Si se realiza un análisis de la historia argentina, podemos afirmar que se trata de un país que cuenta con antecedentes de inmigración de larga data, pero probablemente sean las migraciones del siglo XIX, que comenzaron con la instalación de colonias agrícolas, las más importantes a destacar debido al impacto que tuvieron dentro del proceso de conformación del Estado nacional.

Para una Argentina que trataba de reducir sus vínculos con España, y aproximarse a los países modelo de progreso como Francia e Inglaterra, la instauración de colonias agrícolas que hicieran producir la tierra y permitieran la inserción en el mercado mundial del joven Estado Nación, la inmigración de europeos laboriosos representaba la mejor opción. En este escenario y después de intentos fallidos, surge la colonia Esperanza, la cual contra todo pronóstico y dificultades lograría afianzarse, crecer e impulsar la colonización agrícola en el resto de la provincia de Santa Fe y extenderse en el territorio nacional.

Esperanza fue un proyecto arriesgado que dio sus frutos gracias al empeño de todos aquellos que participaron en este emprendimiento, pero sobre todo gracias a la perseverancia de los colonos quienes “(...) tuvieron conciencia de que allí, en el sitio de sus penurias y de sus ambiciones, estaba ocurriendo algo que nunca se había dado en el país” Gori (1969:27)

Referencias bibliográficas

Gallo, E. (1983). La pampa gringa: la colonización agrícola en Santa Fe 1870-1895. Editorial Sudamericana.

Gori, G. (1969). Esperanza: madre de colonias (No. 325.8224 307.72). Museo de la colonización.

Grenón, P (P S.J) (1947). La ciudad de Esperanza (prov. de Santa Fe). Tomo III Córdoba. Argentina.

Martiren, J. L. (2012) a Lógica de planeamiento y mercado inmobiliario en las colonias agrícolas de la provincia de Santa Fe. Los casos de Esperanza y San Carlos (1856-1875) <http://www.scielo.org.ar/pdf/quisol/v16n1/v16n1a04.pdf> (extraído 10 de abril de 2013)

(2012) b Colonización agrícola y distribución de la riqueza inmobiliaria en la provincia de Santa Fe, Argentina, 1864-1875. América Latina en la historia económica, 19(2), 47-71. <http://www.scielo.org.mx/pdf/alhe/v19n2/v19n2a3.pdf> (extraído 10 de abril 2013)

Revista Ilustrada del Río de la Plata (1893). Colonia Esperanza (Provincia de Santa Fe). Año 4 N° 37-44.

Wilcken, G. (1873). Las colonias: informe sobre el estado actual de las colonias agrícolas de la República Argentina. La Sociedad anónima. www.anav.org.ar/sites_personales/5/wilcken2.doc (extraído 27 de junio de 2017).

La colectividad navarra de Bolívar (1880-1950)
Traslado del patrimonio intangible: de los espacios de socialización informales a los formales

Lic. Liliana E. Bocquin
UNESCO-UNTREF
Argentina
bocquinliliana@hotmail.com

Provenientes de la Navarra Meridional esta colectividad de Bolívar desarrolló a lo largo del tiempo sus propias formas de sociabilidad, que en parte estaban circunscriptas al ámbito étnico y en parte la conectaban con otros grupos pertenecientes a la sociedad local. El enfoque microrregional permite ver cómo tales lugares de encuentro servían muchas veces para recrear los vínculos pre-migratorios, aun cuando éstos fueran dejando un creciente espacio para las relaciones construidas a partir de la instalación en el lugar de destino. Nos proponemos adentrarnos en las formas de sociabilidad habituales entre los inmigrantes navarros de Bolívar a comienzos del siglo XX, la mayoría de ellas sostenidas por los relatos y recuerdos familiares. Incursionaremos tanto en los lugares de encuentro informal, en el campo y la ciudad, como en las actividades institucionalizadas en las que participaban. Además de los testimonios orales, se ha hecho uso de información proveniente de los archivos de las entidades en las cuales tomó parte la colectividad navarra. Finalmente se pone en cuestión su relativa intangibilidad.

Los encuentros en el campo y la ciudad

Fue sobre todo en el campo, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, donde se instaló el mayor número de navarros. El reparto de chacras en los alrededores del pueblo comenzó en 1882 y se extendió en poco tiempo hasta abarcar todas las tierras disponibles. El ejemplo más representativo de poblamiento navarro y español en la zona rural lo constituyó la zona de Ibarra, seguida por las de Unzué, Urdampilleta y Pirovano. La primera pertenecía a Juan Francisco Ibarra, quien en 1884 heredó las tierras de su padre, oriundo del pueblo de Gordejuela, Vizcaya.¹ Tres años antes se había levantado el casco de la estancia “La Vizcayna”, a 15 kilómetros al sureste de Bolívar, dentro de una superficie de 22.000 hectáreas. Luego el nombre se acriolló, pasando a ser conocida como “La Vizcaína”. Se encontraba ubicada muy cerca de “las rastrilladas” que dejaban las carretas en su viaje hacia las Salinas Grandes. El casco estaba rodeado de un zanjón y una empalizada, para protegerse de los ataques de los indígenas.² En 1898 Ibarra donó al Ferrocarril del Sud una franja de terreno para el trazado de las vías, que se construyeron en 1902-3. Al levantarse el edificio de la estación se estableció un almacén y las primeras viviendas, construidas con adobe.³ Hacia 1910 la estancia se arrendó en fracciones de 80 a 400 hectáreas, siendo los ocupantes en su mayoría españoles.⁴

Los mecanismos microsociales que facilitaron la emigración también tendieron a reunirlos en sus lugares de trabajo y alojamiento, aunque la densidad de población en la zona rural era muy baja. Entre paisanos se fueron estableciendo así una serie de vínculos de cooperación económica y productiva y las visitas a las casas de los vecinos en el campo constituyeron una rutina incorporada a la vida de aquellos chacareros navarros, cuando se producía un descanso en los quehaceres cotidianos. La charla entre mujeres y entre hombres -casi siempre por separado- constituía unas de las pocas cosas que suponían un alto en el trabajo de las familias y solían concluir a la madrugada:

“Mi madre me contaba que siempre recibían visitas, y en mi infancia todavía era así. Recibían muchas visitas, parientes y amigos casi siempre por la tarde. A las señoras se las invitaba con chocolate y bizcochos Canale que era la única galleta que había en aquel tiempo (se compraba en latas) y cuando había dulce casero (de pera, de higo, de zapallo, de sandía o de membrillo) se las invitaba también. A los hombres se los invitaba con jamón, salame, pimientos en tarro, morrones y también aceitunas y sardinas. Se tomaba vino y cerveza en verano. Los domingos generalmente los hombres jugaban al tejo, a la taba y a las bochas, todos... los peones también”.⁵

Los encuentros después de la cena también constituyeron un espacio de distracción y de diálogo. Como en el campo no había luz eléctrica, un farol a kerosén iluminaba a los participantes de un juego de naipes, y muchas veces el mate acompañaba la velada mientras las mujeres aprovechaban el tiempo para coser o bordar al crochet u otro tipo de labor. Los cumpleaños eran un motivo de encuentro, donde no faltaban las comidas navarras, el vino tomado en bota y la música, ahí donde había una radio o una vitrola:

“Se hacían pasteles y rosquillas, en casa se hacía todo. A veces también se bailaba, el piso de tierra no impedía a los bailarines hacerlo con alegría...”⁶

Muy parecido al caso de los navarros de Ibarra es la situación que plantea Juan Manuel Palacio para los chacareros de Coronel Dorrego. En cuanto a las chacras, las oportunidades de llevar una vida social aumentaban si éstas se encontraban dentro de una gran propiedad, con muchos arrendatarios. Carl Taylor, citado por Palacio, da un ejemplo de lo que eran las pautas de sociabilidad en una gran estancia de la región pampeana con numerosas familias de arrendatarios, en el que los contactos sociales del chacarero no trascendían esa pequeña comunidad:

“Sus encuentros sociales se limitan casi exclusivamente a los que tienen con otras familias en la misma posición que la suya y a unos pocos viajes de compras al pueblo. No es un miembro de una comunidad consciente de sí misma y los encuentros se limitan casi exclusivamente a las visitas familiares a vecinos”⁷

Entre otras cosas, el almacén de ramos generales constituyó un espacio importante en el proceso de socialización informal, sobre todo de aquellos que habían adquirido la categoría de chacareros. Posta inevitable para la compra de mercaderías de “camino al pueblo” para realizar otros trámites, se transformó en un lugar de interacción permanente, por el sitio donde estaban emplazados y porque algunos de ellos anexaron una cancha de pelota a paleta. En la zona de Ibarra, “el almacén de Ibarrola” fue un clásico en este rubro durante muchos años. Lo había comprado Pablo Ibarrola, oriundo de Amatriain. Se llamaba “El Salto Argentino”, pero Ibarrola lo rebautizó “El Navarro”. En una entrevista mantenida con Carlos Ibarrola, hijo de Pablo, se puede observar la dinámica social del almacén de su padre y también cómo la cancha de paleta amplió el espacio de encuentro entre los navarros y otros chacareros de diferente origen, haciéndolo más concurrido y variado:

“Se vendía pan, se traía de la panadería ‘El Sol’ en bolsas de diez kilos cada una, se iba a buscar con una chatita de dos caballos y un hombre repartía carne con un charré. En el verano se abría a las cinco o seis de la mañana. Algunos se quedaban a dormir. Si venía alguna mujer se quedaba sentada en el sulky. Estaba muy marcada la diferencia. Más adelante, en la década del cincuenta el boliche fue un lugar de encuentros y alguna pareja se formó”⁸

El anexo de la cancha de pelota a paleta lo convirtió además en lugar de encuentros deportivos entre chacareros -la mayoría de ellos navarros o vascos-, en un verdadero club de campo, sin autoridades pero de gran relevancia como lugar de esparcimiento y de recreaciones simbólicas, atentas al deporte de la región de origen y a la complicidad de quienes realizaban con privilegio masculino, una salida fuera de la casa:

Los juegos no siempre se programaban. A veces se hacían desafíos. jugaban por un cordero o un lechón (...) La gente de Ibarra venía acá, no daban abasto. Comenzaban a las nueve de la mañana hasta que se entraba el sol, comían acá, bacalao que hacía Catalina mi madre o un cordero del monte. Para el 12 de octubre había carreras de sortijas y cuadreras. En el arco de la sortija, Pablo [su padre] ponía una bandera argentina y una española”.⁹

La función de este almacén como punto de encuentro siguió vigente hasta la década de 1960, época en que se produjo un importante incremento en el parque automotor y a la vez un movimiento de población hacia el casco urbano de San Carlos de Bolívar desde las zonas rurales, fenómenos ambos que quitaron relevancia a establecimientos como los de Ibarrola.

Al referirse a las canchas de pelota a paleta como lugares de encuentro deportivo, Ricardo Llanes ha señalado que en los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, de los tres entretenimientos públicos que habían contado con el concurso de concurrencias multiplicadas –juego de pelota, carreras cuadreras y riñas de gallos- sólo se mantenía a puertas abiertas, es decir con absoluta libertad de competencias y aficionados, el que se practicaba en los frontones, canchas y trinquetes.¹⁰

En la ciudad de San Carlos de Bolívar había también en la época dos canchas de este tipo: “la de Curto” y la del Club Empleados de Comercio. Según cuenta Oscar Cabreros, esta última tuvo su origen en la pensión de Inchaurredo, donde el 9 de junio de 1918 se resolvió separar lo gremial de lo deportivo.¹¹ Pero la cancha más reconocida por la colectividad vasco-navarra de la ciudad fue la de Curto quien la alquiló en 1918 y estuvo hasta el año 1931, luego fue a trabajar al campo para volver en 1940 hasta 1948. Junto a la cancha había un despacho de bebidas, un billar y se jugaba también a las cartas:

“La clientela que más concurría era gente que juntaba maíz, después iban a la cosecha fina. Vivían en la fonda de Reta y en el Hotel Goitías y el tiempo libre lo dedicaban a jugar. El problema era cuando llegaban a cierta edad. Algunos iban a la bolsa, de changarines. Y otros hacían las parvas...luego pasaban dos o tres meses jugando a la pelota. Era muy buen negocio en aquel tiempo...”¹²

En 1948 la cancha y el resto de la vivienda fueron compradas por el Club Atlético Bolívar, manteniéndose hasta que fue adquirida por una firma comercial, que la transformó en depósito de mercaderías. El periodismo local hacia la década del setenta también se hizo eco de la importancia que estos espacios deportivos tuvieron no sólo para los navarros y los vascos, sino para todo aquel que hubiera pasado por alguno de ellos, especialmente por “la cancha de Curto”. En un artículo aparecido en el diario La Mañana titulado “Réquiem para la cancha de pelota”, Oscar Cabreros escribía:

“La cancha de Curto también fue nuestra escuela. Apreciamos la amistad de esos vascos-navarros, productores agropecuarios casi todos, que en las tardes de nuestro pueblo, se convocaban para jugar al mus.”¹³

Otros lugares de encuentro, por razones a veces obligadas y otras más fortuitas, fueron los hoteles –como “La Vizcaína” o el “Español”-, las fondas –entre las que se destacaban “La Navarra”, de Félix Aranguren, y la “Fonda de Reta”- y también los bares del pueblo. Estos sitios también permitieron aumentar los canales de comunicación entre los navarros con otras personas, lo que contribuyó a aumentar la multiplicidad de discursos sociales y a construir nuevas redes de interacción urbana, sobre todo para los que vivían en el campo. Reuniones periódicas en las fondas, el frontón, lugares de trabajo o la capilla fueron algunos

mecanismos de acercamiento ensayados también por los vascos tandilenses, algo muy parecido a lo ocurrido con los navarros de San Carlos de Bolívar.¹⁴

El hotel “La Vizcaína” es todavía un clásico en el espacio urbanístico bolivarense, aunque ya no cumple su función original. Fue construido por los hermanos José y Pedro Sarraúa con material traído en carretas desde Saladillo, comenzando la obra en 1880. José Sarraúa estaba casado con Melitona Laza y ambos provenían de Vizcaya. Al nombre original, en el argot popular se le quitó el acento y se transformó en “La Vizcaina”, aunque hay otra versión que el primer nombre fue “El Vizcay”. Un detalle significativo lo da un membrete del hotel que ilustra una nota de venta del año 1897. Reproduce el frente del edificio, tal como pudo apreciarse hasta hace poco tiempo -antes de su reciclaje- con una sola variante: sobre la Avda. Almirante Brown, la actual construcción de planta baja y primer piso con balcones a la calle, en su origen fue una cancha de pelota a paleta. Entre otros encuentros, el hotel actuó como sede del que sirvió para fundar el Centro Navarro, en el año 1954.

Asimismo, el llamado “Hotel Español” fue otro de los lugares de encuentro entre navarros, sobre todo por parte de los que, viniendo del campo, debían cumplimentar trámites en la ciudad:

“Allí se reunían todos, siempre escuché hablar de los navarros que venían en sulky y allí se reunían”.¹⁵

El hotel tenía sus caballerizas y un molino para el agua. Se trataba de una empresa familiar, que logró un notable éxito debido a la escasez de lugares para hospedarse que había entonces. Allí se celebraron casamientos, bautismos, cumpleaños y se hacían todo tipo de reuniones. Mientras que los hoteles y fondas reunieron a las familias, las canchas de pelota a paleta y los bares sólo eran frecuentados por los hombres, ya que las normas de urbanidad clasificaban los lugares desde una perspectiva de género según las costumbres de la época -primera mitad del siglo XX- donde no se permitía a las mujeres el acceso algunos de ellos. Esta sociabilidad reposó en un clima de seguridad y confianza, aunque no fueron los únicos espacios, ya que otros itinerarios cotidianos, como los institucionalizados clubes de campo -no por ello menos íntimos para la colectividad navarra- se sumaron a estos lugares de encuentro.

Entre lo informal y lo institucional: los clubes de campo

Según afirmara Fernando Devoto, el anclaje territorial adquirió un peso progresivamente decisivo en las entidades deportivas o culturales de las grandes ciudades y también en los pequeños pueblos, contribuyendo al igual que otras formas de sociabilidad masiva, como los bailes y el carnaval, a competir con la oferta de las asociaciones étnicas, con la creación de espacios nuevos de encuentro en donde la interacción social multiétnica adquirió mayor fuerza.¹⁶ Así ocurrió también en este caso ya que numerosos miembros de la colectividad navarra, chacareros y trabajadores agrícolas, participaron de la formación de clubes de campo o similares, uniéndose sobre todo a los italianos. Este tipo de entidades no siempre perseguía sólo fines recreativos o deportivos, sino que a veces se constituía con el propósito de contribuir a alguna obra de interés común como la reconstrucción de una escuela.

La fundación del Centro data de junio de 1922 y se convirtió en un lugar de encuentro entre los navarros y de ellos con las demás colectividades de la zona. Mensualmente se realizaban festivales o bailes, a los que se concurría incluso con mayor afán que a las romerías —a las que nos referimos más adelante- y en los que no quedaban ausentes las expresiones relacionadas con las diferencias de clase social:

“También se hacían bailes mensuales a donde concurrían los chacareros, la mayoría en sulky o en auto, cuando lo tenían aunque era muy difícil pedirselo al padre, solo lo prestaba si iban las mujeres, si no los varones tenían que ir a caballo. A los hombres le preparan la ropa las hermanas, se ponían el traje y la corbata y camisa. Los que iban a caballo se ponían bombacha y alpargatas, por eso los que iban en auto se distinguían, aunque los más bienudos, cafiscios les decían, llevaban rastras y hebillas y otros llevaban botas. Se peinaban con gomina para no despeinarse”.¹⁷

El testimonio abunda también en las diferencias de género y en el lugar ocupado por los controles familiares, así como en la continuidad cultural con la península que, entre otras cosas, se podía advertir en la ropa de aquéllas:

“Las madres se sentaban en el palco, con peinetas lindas y otras con grandes rosetones y algunas con chales que tenían de España y muchos brillantitos y echarpes de sedalina, también españoles, algunos los habían mandado de España. Hombres y mujeres estaban separados y permanecían parados, salvo los hombres que iban al bar a tomar alguna copita (anís, ginebra o algún vinito.” ¹⁸

Las diferencias también surgen en otros testimonios:

“En el palco se sentaban las señoras con sus tapados, las familias Iroz, Criado (...) La cantina no estaba a la vista, ahí no iban las mujeres, ellas tomaban agua o algún caramelo”.¹⁹

“Por ejemplo los hombres se apuraban siempre para sacar a las mejores bailarinas. Alguna veces si iba algún forastero se animaba a un poco más con alguna chica, le apretaba un poquito más la cintura y se le levantaba un poco más la pollera, lo que daba motivos a críticas y a chusmeterío... parecía que eso era indecente”.²⁰

También José Bruno comenta sobre la prevención tomada por algunos hombres con respecto a sus hijas:

“Y a veces concurrían con una linterna por si se cortaba la luz”.²¹

¿Puede pensarse el baile en términos de una integración cultural, a través de lo que dicen los relatos? Seguramente que sí, ya que junto con el tango y otros ritmos de moda por entonces, la música hispánica siempre estaba presente:

“Generalmente el baile empezaba con un pasodoble, casi siempre ‘El niño de las monjas’ y después seguía con valeses, tango, milonga, fox-trot y rancheras, que era lo que la gente sabía bailar más, por ejemplo ‘Las margaritas’ y ‘Mate amargo’. Algunos bailaban la jota también había concursos de tango y se daban premios, algunos bailaban muy bien, yo no sé dónde habían aprendido”.²²

“Para las fiestas patrias se ejecutaba el Himno Nacional y una vez un paisano, se cruzó el salón para sacar a una chica y se quedó sorprendido porque la chica no salía porque era el Himno Nacional. Un papelón porque no sabía que era el Himno y que no se bailaba”.²³

Otros detalles similares agrega Teresa Subiat:

“Se bailaban rancheras, paso doble, tango, corridos, jazz...no sé. La gente que bailaba estaba parada y también había un palco, recién en el 46 o 47 se hizo el club nuevo”.²⁴

Es así que el Club o Centro Recreativo Ibarrense fue un lugar de encuentro vecinal y familiar, en el que convivían españoles, italianos, criollos e incluso portugueses, tanto de las áreas rurales como de San Carlos de Bolívar. Durante mucho tiempo el Centro constituyó la única instancia organizativa en la zona de Ibarra, con sus bailes, fiestas familiares y campeonatos deportivos. En cierto modo, resultaba una proyección al ámbito asociativo de las prácticas agrícolas de trabajo cooperativo que ya vinculaban a los chacareros entre sí. Algo similar ocurrió con los vascos en Tandil, quienes, además del intercambio entre paisanos y de sus prácticas institucionales, mantuvieron un amplio contacto con nativos y extranjeros de otros países y regiones de España.²⁵

La Asociación Española de Socorros Mutuos de San Carlos de Bolívar

No habían transcurrido todavía cuatro años desde la fundación del pueblo, cuando unos doscientos españoles varones decidieron unirse para prestarse asistencia recíproca, dando origen a una asociación étnica de acuerdo al modelo que se había impuesto en el resto del país. Luego de varios conciliábulos en la confitería “La Central” de Manuel Blanco y luego en la casa de José Llorens, conformaron el 26 de marzo de 1882 la comisión directiva provisoria.²⁶ Las primeras reuniones se llevaron a cabo en casas particulares pero poco más tarde, gracias a las gestiones de sus dirigentes, contó con un local propio.²⁷ Los vascos y navarros figuraban entre sus primeros integrantes, ya que Melchor Arruti era su tesorero, José Mujica su secretario, y Simón Aznar y Antonio Lautre dos de sus vocales. Entre los navarros, sin dudas fue Antonio Lautre, nativo de Ochagavía, el más destacado, habiendo ocupado el puesto de vocal ya en la primera comisión directiva y siendo presidente de la misma en varios períodos alternos, entre 1887 y 1907.²⁸

Como ha observado F.Devoto,²⁹ el asociacionismo fue uno de los ámbitos en los que se basó la preponderancia social de los sectores hegemónicos de las colectividades inmigrantes, extendiéndose más allá del campo económico y de las relaciones primarias: del tiempo del trabajo al tiempo del ocio, o del espacio laboral -el campo y el comercio- al espacio recreativo -la Asociación-. Los navarros por sí solos, y en algunos momentos sumados a los vascos, siempre constituyeron el principal grupo regional dentro del registro de la entidad, incluso si consideramos la segunda posguerra.

La asociación trató de defender una cierta idealidad patriótica hispánica, acompañada de normas solidarias y de la expresión festiva representada por las romerías. Su labor cultural alcanzó uno de los puntos culminantes con la creación del teatro Coliseo Español en 1901, con el objetivo de celebrar veladas musicales, teatrales y más adelante cinematográficas. A través de un mutualismo en ocasiones exaltado,³⁰ la dirigencia de la Asociación Española trató de cimentar la unión de la colectividad. Sus estrategias aglutinantes intentaban situarse por encima de las diferencias sociales, lo cual también incidió en el ámbito de la sociabilidad, democratizándolo de manera gradual, especialmente con las romerías, a la vez que instrumentos de continuidad de la tradición hispana, fueron así operando como espacios interclasistas de convivencia y recreación.

Las romerías españolas: de bailes aristocráticos a encuentros populares

Para María L. Da Orden, el análisis de una fiesta étnica es una forma particularmente rica de aproximarse a la vida interna de un grupo inmigratorio. Además, su carácter público permite

apreciar la relación de éste con la sociedad receptora y con otras colectividades.³¹ En el caso de las romerías, la colectividad española, a través de la entidad que la representaba, transfiguraba una antigua tradición religiosa mediante la música, el baile y los juegos.³² Las primeras que se celebraron en Bolívar tuvieron lugar en setiembre de 1883, con motivo del primer aniversario de la Asociación Española.

En los años siguientes se fueron agregando los demás elementos como las bandas de música (a veces las compañías de zarzuela) contratadas, la pirotecnia, los gaiteros, las rifas, el “bazar”, el tiro al blanco y el desfile de banderas.³³ Sin embargo, estos encuentros seguían presentando aún un cierto carácter aristocratizante, ya que la junta directiva concedía “corros” o espacios reservados para algunos de los grupos participantes.³⁴

Las romerías se presentaron siempre como fiestas de una colectividad unida y armónica, que integraba a todos los españoles. Es así que estas celebraciones fueron afectadas por una fuerte resignificación, ya que se tomaba una práctica popular y tradicional de la tierra de origen para disponer cambios que evidenciaban los nuevos intereses, originándose una suerte de “invención de la tradición. Durante la década de 1930 los carnavales de Bolívar, al ritmo del tango y el jazz-band, fueron ganando importancia como fiestas independientes de toda la comunidad, asistiéndose a un gradual desplazamiento de las romerías en favor de las llamadas “verbenas”.³⁵

La última expresión de aquéllas tuvo lugar en febrero de 1936, pocos meses antes del comienzo de la guerra civil española. Durante los años del sangriento conflicto y en la inmediata posguerra, el ritual hispanista de la Asociación cambió por completo, recurriéndose a conmemoraciones exentas de un carácter festivo y por ende más circunspectas.³⁶

En los testimonios de los descendientes de navarros aparece una y otra vez recordada la importancia de las romerías, vistas como una de las raras ocasiones para visitar la ciudad con los mejores atavíos por parte de quienes vivían en el campo:

“Era un triunfo salir porque no había pavimento. Venían a las romerías, había arena y mi abuelo en la arena perdió un zapato”.³⁷

Otros recuerdan a sus padres como grandes bailarines de las romerías, sin quitar importancia a las reuniones entre navarros en las casas de campo:

“En el campo de mi padre siempre había reuniones donde se mantenían las tradiciones navarras como los bailes y las comidas, a veces venían a las romerías”.³⁸

De hecho, para los navarros del campo las demás festividades, informales y más íntimas, podían tener incluso una significación mayor que los encuentros con el resto de los españoles. Así, por ejemplo, una de las informantes señala respecto de los festejos en los años treinta:

“Las romerías eran preferentemente de gallegos y también el teatro, (el Coliseo Español). Eran como la Exposición Rural, venía todo el mundo (...) caminaban por el pueblo, traían rondallas (...) había kioscos, era una kermese. No recuerdo qué bailaban, pero había música española. Era todo el pueblo, venía gente del campo... era la fiesta más grande que había en el pueblo... todos mezclados. Posiblemente los que menos venían eran los navarros, porque trabajaban mucho en el campo... los vascos iban más. A mí me parece que las romerías eran más de gallegos... de gallegos...”.³⁹

Durante el período de nuestro estudio no llegaron a cristalizarse en el campo institucional las diferencias regionales que sugiere este testimonio. Pero es evidente que el propósito de la

asociación mutualista de aglutinar a todos los españoles se fue desdibujando lentamente, en parte por la acción de las fuerzas asimilacionistas de la sociedad argentina y en parte por la disminución del flujo inmigratorio al partido de Bolívar. Será recién en los años cincuenta cuando los hijos de inmigrantes lleguen a generar nuevas formas de asociacionismo rural, como una destacada institución deportiva, y, finalmente, en la ciudad, las entidades que tratarían de expresar la diversidad cultural, como el efímero Centro Vasco “Danak-Bat” (Todos Uno) en 1953 y, al año siguiente, el Centro Navarro.

¿Patrimonio intangible? Casi todas estas expresiones de sociabilidad han quedado plasmadas arquitectónicamente tanto en los espacios rurales como en los urbanos.

¹ Según consta en la Dirección de Geodesia y Catastro de la Provincia de Buenos Aires, Cuartel VIII, año 1884 y en la escritura

No hay ninguna fuente en el documento actual. del campo ubicado en la zona de Ibarra, propiedad de Juan Moriones.

² Entrevista con Catalina Juaristi de Zubillaga, nacida en Bolívar en 1945, docente, jubilada, 1-7-2004. Actualmente es dueña de la estancia, que cuenta con 600 hectáreas.

³ Entrevista con Roberto Bellone, nacido en Bolívar en 1931, productor agropecuario, 20-7-2004.

⁴ Entrevista con Elsa López de Inda, op.cit., 8-1-2002.

⁵ Entrevista con Dora Moriones, nacida en Bolívar en 1923, ama de casa, jubilada, 5-4-2003.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cit.en *ibidem*, p.259.

⁸ Entrevista con Carlos Ibarrola, nacido en Bolívar en 1943, productor agropecuario, 14-7-2004. La referencia es a Iluminado Moriones, natural de Ayesa que llegó al país en 1918 y trabajó por muchos años como peón en campos cuyos propietarios eran también navarros.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ R.M.Llanes, (1981) *Canchas de pelotas y reñideros de antaño*, Buenos Aires, Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, Cuadernos de Buenos Aires, N° 58, 49.

¹¹ O.Cabreros, (1991) Después de las lanzas (Se construyó un pueblo: San Carlos de Bolívar) Avellaneda, Corregidor, 561.

¹² Entrevista con Héctor Curto, nacido en Bolívar en 1929, jubilado, 11-7-2005.

¹³ Nota publicada en el diario *La Mañana*, 8-11-1970. Atención de Nélida Ventura, nacida en Bolívar en 1931, maestra jubilada.

¹⁴ Cf.M.Iriani, (abril 1996) “Buenos vecinos. Integración social de los vascos en Tandil, 1840-1880”, EML, A. 11, N° 32, 89.

¹⁵ Entrevista con Esteban Navarro, nacido en Bolívar en 1922 ,productor agropecuario, jubilado,5-2-2004.

¹⁶ F.Devoto, (2004), *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 384-385.

¹⁷ Entrevista con Dora Moriones, op.cit.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Entrevista con Teresa Carballo de Subiat, nacida en Bolívar en 1920, 6-8-2005.

²⁰ Entrevista con Dora Moriones, op. cit.

²¹ Entrevista con José Bruno, op. cit.

²² Entrevista con Dora Moriones, op.cit.

²³ Entrevista con Dora Moriones, op. cit.

²⁴ Entrevista con Teresa Subiat, op. cit.

²⁵ M. Iriani, (abril 1996) “Buenos vecinos, Integración social de los vascos en Tandil, 1840-1880”, EML A11, N° 32, 89-90.

²⁶ Cf.el Expediente S-125-934 del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires, en el que consta que el 9 de agosto de 1889 se otorgó la personería jurídica a la institución.

²⁷ La sede fue levantada la Avenida San Martín al 1000, junto al lote donde luego se construiría el Teatro Coliseo. Desde 1941 la institución pasó luego a ocupar el edificio del viejo Hotel París, frente a la Intendencia Municipal, y allí se encuentra su sede actual.

²⁸ AESMB, Libros de Actas N° 1 a 5, años 1882-1907.

²⁹ F.Devoto, (2004), *Historia de la inmigración...*, op.cit., 318-319.

³⁰ Así, cuando se le solicita al párroco de General Alvear que bendijese las banderas de la sociedad, éste “accede lleno de júbilo (...) demostrando la complacencia que le causaba desempeñar aquella sagrada misión tan filantrópica y honrosa para los españoles”. AESMB, Libro de Actas N° 1, acta del 20 de agosto de 1882.

³¹ M.L.Da Orden, (agosto 1991), “Una fiesta popular y la consolidación de una dirigencia étnica: las romerías españolas de Mar del Plata, 1897-1930”, EML, A. VI, N° 19, .381.

³² “Ya no son los romeros que van por los caminos rumbo al Santuario de la Virgen venerada pero igualmente mantienen esa religiosidad íntima, aunque el destino que los lleva ahora es la diversión, el goce de cantar y bailar como en la aldea natal entre peñascos rípidos y encinas centenarias trastocados en una verde llanura de pastos altos”. O.Cabreros, op.cit., 512.

³³ Otros componentes característicos serían la participación de las demás asociaciones de San Carlos de Bolívar y las colaboraciones recibidas. Entre éstas cabe destacar la exoneración de impuestos por parte de la municipalidad y el descuento del 25% de los pasajes de los gaiteros y músicos por parte del Ferrocarril del Oeste. Cf.íbidem, Libro de Actas N° 3, 21 de agosto de 1896.

³⁴ Ibídem, Libro de Actas N° 3, 4 de octubre de 1896.

³⁵ Estas últimas no incluían los juegos de azar de las romerías, que habían sido prohibidos en la época. Cf.AESMB, Libro de Actas N° 12, acta del 27 de febrero de 1934.

³⁶ Para el año 1938 se puede leer: “En virtud del estado político en que continúa España, esta comisión saliente no creyó oportuno realizar las acostumbradas Romerías del Prado, celebrando tan sólo el 12 de octubre último una función cinematográfica en el Coliseo Español rememorando el fausto Día de la Raza”. Ibídem, Libro de Actas N° 13, acta del 29 de mayo de 1938.

³⁷ Entrevista con Arnaldo Alzueta, nacido en Bolívar en 1940, comerciante, 15-10-2004.

³⁸ Entrevista con Ernesto Unzué, nacido en Bolívar en 1941, productor agropecuario y comerciante, 21-6-2004.

³⁹ Entrevista con Amalia Liboreiro Sarraúa, nacida en Bolívar en 1917, maestra normal jubilada, 12-7- 2004. Es nieta de Melitona Laza de Sarraúa, oriunda de Alava, y de José Eustaquio Sarraúa, de Vizcaya, fundador del hotel “La Vizcaína”.

APENDICE I

BIBLIOGRAFÍA

Cabreros,O., (1991), Después de las lanzas (Se construyó un pueblo: San Carlos de Bolívar), Buenos Aires, Corregidor.

Da Orden,M.L., (agosto 1991) “Una fiesta popular y la consolidación de una dirigencia étnica: las romerías españolas de Mar del Plata, 1897-1930”, EML, A. VI, N° 19.

Devoto,F., Historia de la inmigración en la Argentina, (2004), Buenos Aires, Sudamericana.

Iriani, M., (abril 1996) “Buenos vecinos. Integración social de los vascos en Tandil, 1840-1880, EML, A. 11, N° 32.

Llanes,R.M., (1981) Canchas de pelotas y reñideros de antaño, Buenos Aires, Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, Cuadernos de Buenos Aires, N° 58.

Palacio,J.M., La paz del trigo. Cultura legal y sociedad local en el desarrollo agropecuario pampeano. 1890-1945, Buenos Aires, Edhasa, 2004.

Huellas del pasado en las Listas de Pasajeros de la Dirección de Migraciones: el caso de la inmigración armenia en la Argentina.¹

Dra. Nélide Boulgourdjian (UNTREF)

El libro impreso es un texto intencionalmente librado al público. Es organizado para ser leído y comprendido por numerosas personas. (...) No así el archivo; rastro crudo de vidas que no solicitaban de ninguna manera ser contadas así y que son obligadas a ello (...). En él todo se focaliza sobre algunos instantes de vida de personajes comunes, raramente visitados por la historia, salvo si se deciden un día a reunirse en masas y construir eso que se llamará más tarde la historia.²

nboulgourdjian@untref.edu.ar
nboulgourdjian@gmail.com

¹ Una versión más amplia de este texto elaborado en co-autoría con Raúl Bisio fue publicado en la introducción del libro de N. Boulgourdjian y Juan Carlos Toufeksian, *La inmigración armenia en la Argentina. Perfiles de una historia centenaria a partir de las Listas de Pasajeros (1889-1979)*, Fundación Memoria del Genocidio armenio, 2013.

² A. FARGE, *Le goût de l'archive*, París, Seuil, 1989, pp. 12-13.

Introducción

La presencia armenia en la Argentina, ya más que centenaria, es el resultado de un largo proceso de transformaciones en su país de origen, la actual Turquía que se manifestó en distintos momentos y con intensidades cambiantes, incidiendo en la naturaleza del flujo migratorio. La gran mayoría emprendió el camino del exilio luego del genocidio planificado por el Estado turco, entre 1915 y 1922; no obstante, el flujo migratorio fue constante y con intensidades y rasgos diferenciados a lo largo del siglo pasado.

Existen investigaciones pioneras que se ocuparon de la inmigración armenia en la Argentina; pero el uso de una fuente específica como la “lista de pasajeros” no ha recibido una atención preferente entre los investigadores sobre grupos migratorios. El presente trabajo focaliza el análisis en la inmigración armenia a la Argentina en el período comprendido entre 1889 y 1979, tomando una fuente original: la lista de pasajeros de ultramar referida a los armenios ingresados a lo largo de noventa años.

El objetivo del estudio es presentar los principales rasgos de esta inmigración. Para ello se llevó a cabo el análisis de un número de variables seleccionadas que permitan comprender e interpretar las principales tendencias y rasgos del flujo migratorio armenio a lo largo de casi un siglo.

La lista de pasajeros que hemos consultado para la presente investigación fue construida a partir de la declaración de los inmigrantes que ingresaron por el puerto de Buenos Aires, provenientes de ultramar. El interrogatorio era realizado, en una primera instancia, por los capitanes del barco y luego, al momento del ingreso al país por los inspectores de inmigración. Esta fuente toma en cuenta solamente los datos de entrada por vía ultramar; en cambio no existen archivos de los que ingresaron por vía fluvial a Rosario, Santa Fe u otros puertos. Los datos aportados son: apellido, nombre, nacionalidad, estado civil, edad, profesión, religión, puerto de embarque, país de nacimiento, ciudad de nacimiento, nombre del barco, bandera, idioma hablado, fecha de llegada, clase. La variable “lugar de nacimiento” sólo comienza a ser registrada parcialmente a partir de 1923.

La base de datos elaborada a partir de la lista de pasajeros reúne 17687 armenios, desembarcados en el puerto de Buenos Aires entre 1889 y 1979. A partir de la década de 1960 la información presenta algunas lagunas (serían unos cuatrocientos pasajeros) porque los registros dejan de ser exhaustivos en la consignación de la información.

La gran mayoría de los armenios viajó en tercera clase (87.7%).³ Éste no es un dato menor puesto que para la ley argentina de 1876 se consideraba inmigrante a todo extranjero – jornalero, artesano, industrial, agricultor o profesor, menor de sesenta años- que viajaba en vapores de inmigrantes, en segunda y tercera clase. Esta ley caracteriza entonces al inmigrante por su oficio y por las condiciones de su travesía; en cambio no contempla las condiciones del país expulsor que los obliga emigrar, como en el caso de exiliados y refugiados.

Si se suman los que viajaron en tercera clase (87.7%) con los de segunda clase (4%), serían 91.4% los que, según la legislación argentina, ingresaron como inmigrantes.

Algunas precisiones metodológicas operativas

La documentación consultada es una fuente primaria pero no está construida con una visión de registro estadístico moderno; por lo tanto tiene imprecisiones y datos incompletos los cuales exigen en su procesamiento un cuidadoso trabajo de depuración. En el corpus reunido

³ La década cuyo flujo migratorio fue mayor, 1921-1930, concentró el 98.1% de los inmigrantes armenios ingresados en tercera clase.

existen dos tipos de datos dudosos: los que son incomprensibles y que por lo tanto han sido desechados, y aquellos que demandaron una reinterpretación. No obstante estas limitaciones, las listas constituyen una fuente valiosa porque aportan información original sobre el perfil de los migrantes armenios arribados a la Argentina.

Para la confección de la base de datos se han tomado algunas decisiones metodológicas: de los datos aportados por la fuente consultada se han incluido las siguientes variables: 1) variable “sexo”: masculino (M) y femenino (F); 2) variable “edad”, clasificada en siete grupos etarios a saber: hasta 10 años; de 11 a 17; de 18 a 25; de 26 a 35; de 36 a 45; de 46 a 55; de 56 ó más; 3) variable “estado civil”: soltero; casado; viudo y separado; 4) año de llegada: abarca desde 1889 a 1979 y comprende nueve categorías; 5) “perfil socio-profesional”; 6) “ciudad de nacimiento”; 7) “país de nacimiento”. En cuanto a los otros datos que surgen de la fuente como puerto de embarque, barco, bandera, clase y tramo de años de llegada, han sido dejados de lado en esta presentación (pero se han incluido en el libro publicado).

Algunas de estas variables presentaron problemas de categorización como la “ocupación” declarada que se la organizó en un número abordable de categorías a los efectos estadísticos. En la variable “profesión”, cuando se trataba de mujeres casadas, sin profesión (“ninguna”) se decidió clasificarla como “ama de casa” y en el caso de mujeres solteras que no declaraban profesión, “sin profesión”. En cambio, las mujeres solteras y viudas que declararon “su casa”, quedó de ese modo. Con respecto a los varones entre 18 y 25 que no respondieron a la pregunta sobre profesión se tomó la decisión de categorizar “no responde”. Para el caso de niños y jóvenes, salvo que hayan declarado alguna, fue clasificada como “sin profesión”.

En el “perfil socio-profesional” se distinguen ocho categorías, a saber:

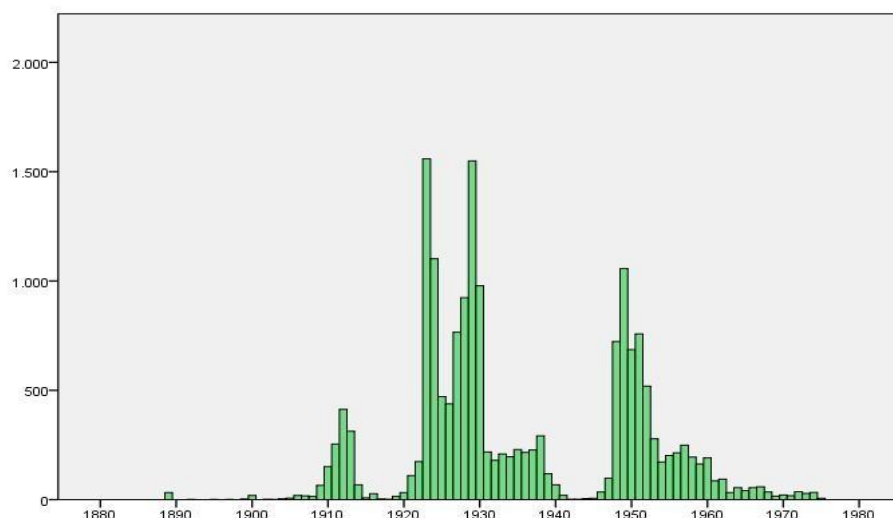
- 1.- profesional: se incluye en esta categoría a migrantes que tenían una formación universitaria o asimilable con competencias altamente calificadas.
- 2.- actividades del mundo rural: migrantes de áreas agrícolas; es decir, no sólo campesinos y agricultores sino también pequeños productores y habitantes aldeanos.
- 3.- artesano: son migrantes con alguna habilidad: alfombreros, tejedores, tintoreros.
- 4.- obrero o técnico agrupa a los relacionados con el sector industrial o con una profesión (óptico, tipógrafo). También oficios con cierta competencia, como “albañil”;
- 5.- actividad de servicios: empleado, religioso, actor, maestro, músico, artista, periodista.
- 6.- ama de casa, estudiante, jubilado, sin actividad laboral.
- 7.- actividad sin o de baja calificación: peón, trabajador, jornalero.
- 8.- actividad desconocida: sin profesión o sin datos.

Se consultaron aproximadamente un total de mil cuatrocientos diez libros de las listas de pasajeros; no obstante, algunos volúmenes estaban perdidos, y otros tenían parte de sus hojas rotas. La investigación histórica que insumió aproximadamente diez años, fue realizada por el Arq. Juan Carlos Toufeksian.

Con el corpus de la información procesada se construyó una base de datos susceptible de tratamiento informatizado a cargo de la Lic. Lilia Chernobilsky (programa estadístico SPSS (Statistical Program for Social Sciences)).

Rasgos y tendencias estructurales salientes de la inmigración armenia en la Argentina

En términos conceptuales, cuando se habla de la emigración de un grupo humano, se impone una pregunta: por qué estas personas toman la decisión de emigrar. Las causas pueden ser diversas: causas económicas, en búsqueda de mejores salarios o de mejores condiciones de vida, o bien políticas, originadas en situaciones extremas, de guerras o de persecución. En el caso que nos ocupa, a partir de la evolución del flujo migratorio armenio se intentará ofrecer algunas explicaciones tentativas del fenómeno migratorio en la larga duración sobre la base de datos empíricos disponibles.



En el Gráfico I se muestra la evolución del flujo migratorio por oleadas. Gráfico I: flujo migratorio por oleadas. El análisis del Gráfico I permite detectar claramente tres oleadas en el flujo migratorio definidas de la siguiente manera: una primera que se extiende de 1909 a 1914; una segunda, de 1923 a 1930, y una última, de 1948 a 1960. La segunda y la tercera oleada, en ese orden, han sido las que han aportado un flujo mayor de migrantes.

Estos datos estructurales reflejan complejos procesos políticos y económicos que forzaron la emigración masiva, asociados a factores históricos puntuales y dominantes. Así, sin omitir los factores económicos que pudieron incidir en la emigración, la primera oleada se intensificó como consecuencia de las matanzas de Adaná de 1909; la segunda fue resultado particularmente del genocidio de 1915 y de la firma del Tratado de Lausana de 1923 que no dio solución a la cuestión armenia. La tercera oleada se explica por una diversidad de factores relacionados fundamentalmente, con la problemática de los países del bloque soviético donde se habían establecido luego del genocidio de 1915, y con las renovadas políticas de expoliación aplicadas por el gobierno turco hacia la población extranjera (década de 1950).

El flujo migratorio se retrajo entre las dos guerras mundiales, o declinó, como se observa a partir de la década de 1960. Este estudio postula como hipótesis de trabajo que cada una de las tres oleadas identificadas tuvo perfiles socio-demográficos bien diferenciados, cuestión que será desarrollada luego.

Cuadro 1: Inmigrantes armenios por década de llegada

	N°	%
1889-1900	57	0.3
1901-1910	281	1.6
1911-1920	1135	6.4
1921-1930	8071	45.6
1931-1940	1953	11.0
1941-1950	2634	14.9
1951-1960	2941	16.6
1961-1970	494	2.8
1971 y más	121	0.7
Total	17687	100.0

Fuente: Lista de Pasajeros. Elaboración propia

Comparando ahora la magnitud relativa de los flujos, se observa que hasta 1920 llegó el 8.3% de los inmigrantes armenios. En cambio, entre 1921 y 1930 arribó el 45.6% (coincidente aproximadamente con lo que se ha caracterizado como segunda oleada).

Al comparar el flujo migratorio armenio con algunas pautas del movimiento migratorio general se constata que el mismo replica algunos de sus rasgos a los que se suman las consecuencias de las políticas aplicadas por el Estado turco hacia la minoría armenia.

El flujo se recupera en la década de 1940: las décadas de 1941 a 1950 (14.9%) y de 1951 a 1960 (16.6%) presentan un incremento de los arribos que puede atribuirse a una sumatoria de cuestiones exógenas y endógenas vinculadas con los conflictos bélicos y con los graves procesos que se verificaron en Turquía, respectivamente. Nos referimos en particular al sistema de impuestos, como “varlek vergisi” o impuesto a la riqueza, aplicado por el Estado turco a los bienes de armenios y griegos, hecho que determinó la emigración definitiva de muchos de ellos.

Se examina ahora estas tendencias referenciadas a las variables seleccionadas.

CUADRO 2: Sexo

	Número	%
F	7204	40.7
M	9998	56.5
Sin dato	485	2.7
TOTAL	17687	100.0

Fuente: Lista de Pasajero. Elaboración propia

CUADRO 3: ESTADO CIVIL

	número	%
Casado (C)	7129	40.3
Soltero (S)	9055	51.2
Divorciado (D)	20	0.1
Viudo (V)	813	4.6
sin dato	670	3.8
total	17687	100.0

Fuente: Lista de Pasajeros. Elaboración propia.

Se distingue en este cuadro una mayor incidencia de los solteros sobre los casados, es decir, 51.2% del total y 40.3%, respectivamente.

Cuadro 4: datos por tramos de edad de los migrantes

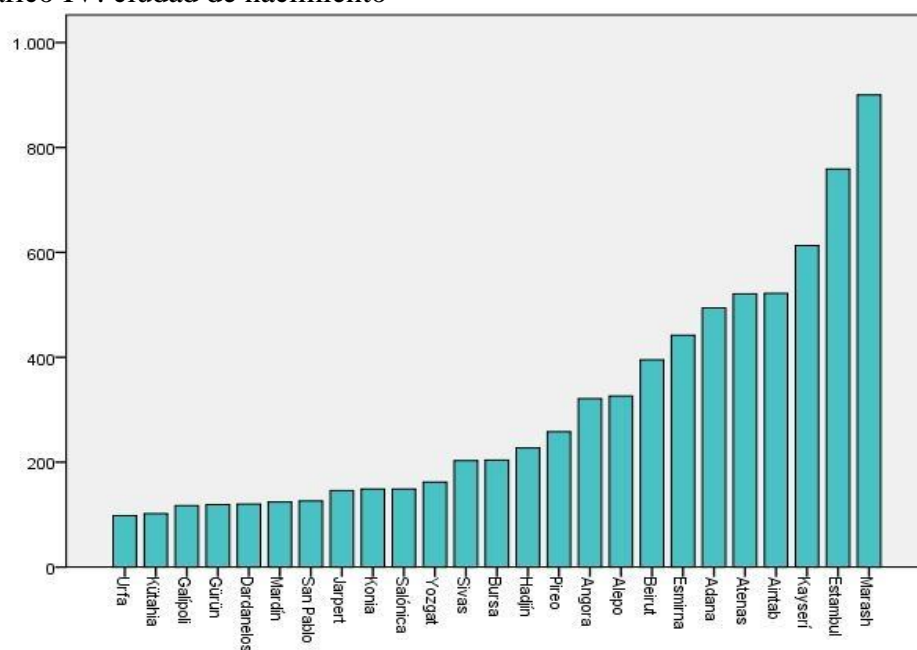
Años	Nº	%
Hasta 10	2684	15.2
11 a 17	1450	8.2
18 a 25	4339	24.5
26 a 35	3467	19.6
36 a 45	2358	13.3
46 a 55	1668	9.4
56 y más	1187	6.7
Sin dato	534	3.0
Total	17687	100.0

En el Cuadro 4 se observa que los inmigrantes cuyas edades están comprendidas entre 18 y 35 años representan el 44.1% del total, siendo particularmente muy notorio el tramo de 18 a 25 años (24.5%). Se trata entonces de una tendencia estructural donde se destaca la fuerte presencia de la inmigración infantil y adolescente; ambas comprenden el 23.4%. Asimismo se observa una significativa representación de individuos en edad laboral (66.8% entre 18 y 55 años).

Conocer la identidad regional: variable ciudad de nacimiento

Consideramos relevante ahora examinar la ciudad de nacimiento de estos migrantes. Esta variable interesa en relación con problemáticas ligadas a la propia comunidad: saber de dónde proviene una persona de origen armenio, es decir, “conocer su identidad local” es una pregunta que hasta hoy es frecuente en el colectivo estudiado. En el gráfico y cuadro siguientes se vuelcan los datos obtenidos.

Gráfico IV: ciudad de nacimiento



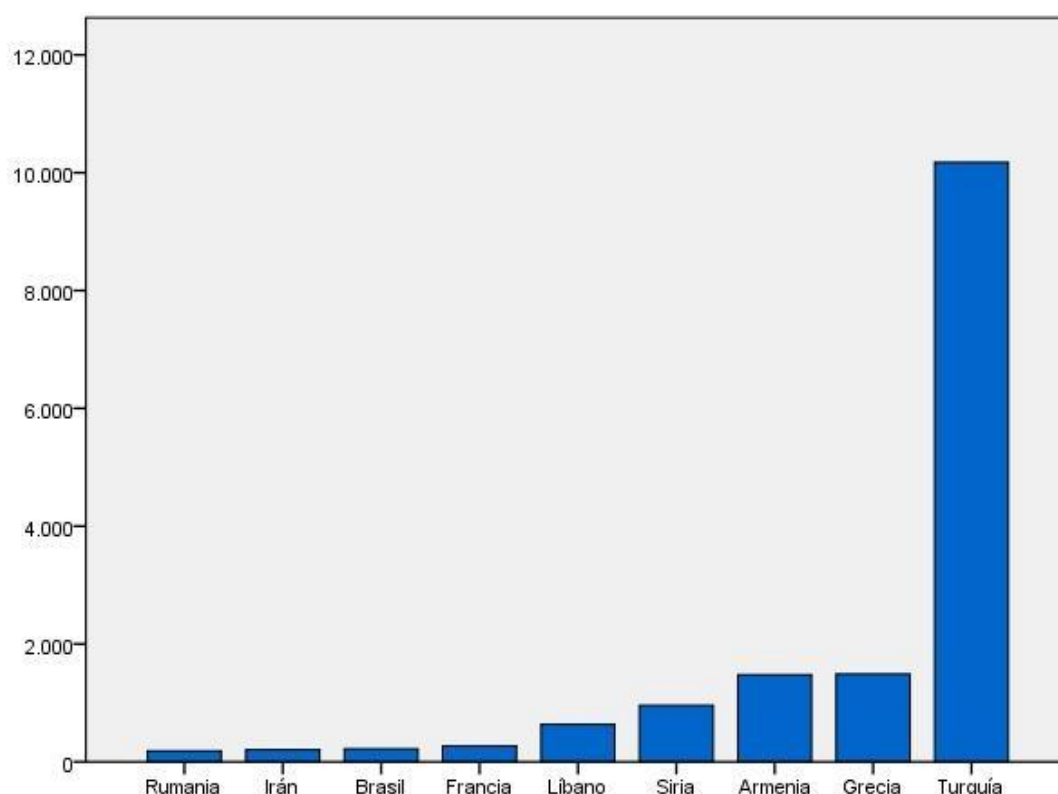
La variable “ciudad de nacimiento” cuyos registros se inician a partir de 1923, muestra una gran dispersión dado que en un 37.7% de los casos representa a ciudades con menos del 1% de armenios.⁴ Un 27.4% carece de datos puesto que, como se ha dicho, el mismo se indica recién a partir de 1923. En tanto que las que están mayormente representadas son las ciudades de Turquía.

Esta inmigración muestra una fuerte dispersión de las ciudades de nacimiento dado que ninguna de ellas concentra más del 5%.

País de nacimiento

Considerando ahora el “país de nacimiento” y a diferencia de la variable precedente, se comprueba una fuerte concentración de armenios nativos de Turquía.

Gráfico V: país de nacimiento



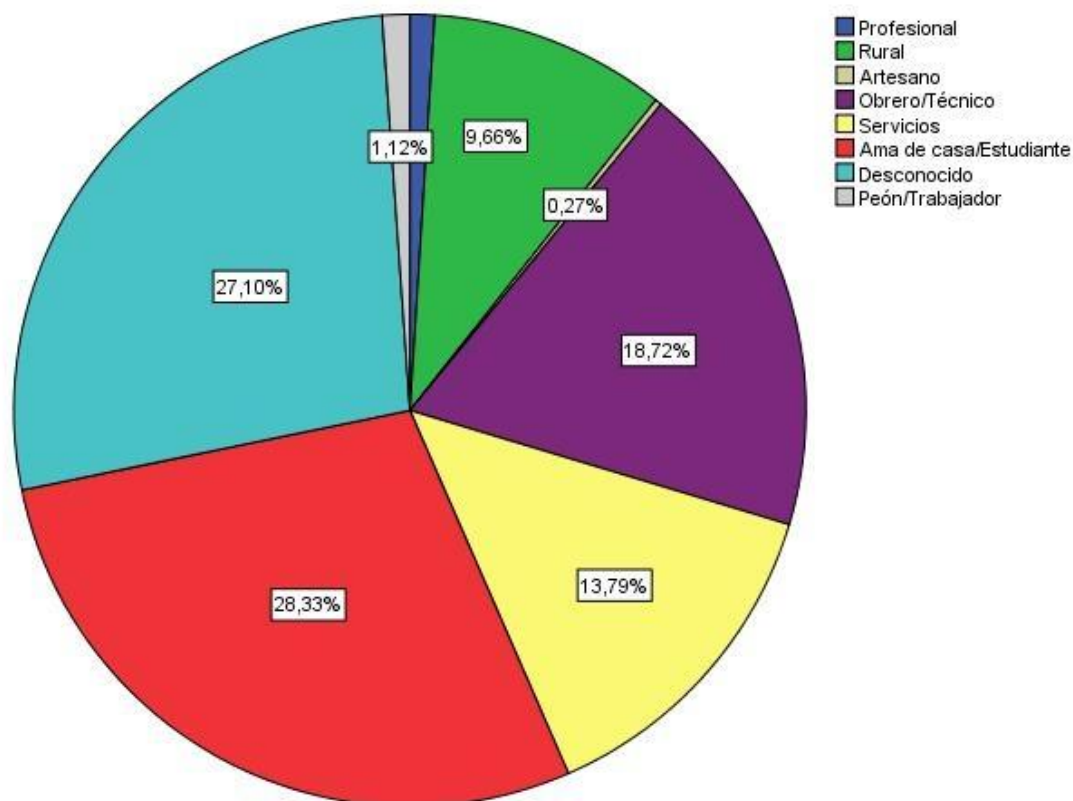
Vemos en el gráfico que existe una fuerte concentración de los inmigrantes nacidos en Turquía (57.5%), en tanto que los valores de los nacidos en los restantes países se dispersan. Es interesante destacar que los que declaran haber nacido en Armenia sólo representan el 8.3%, con valores notablemente inferiores a los que declaran haber nacido en Turquía o en Grecia. Es probable que algunos de los que dicen provenir de Armenia se refieran a su origen y no a su procedencia.

⁴ Dado que la ciudad de origen es un dato que interesa particularmente a los descendientes armenios, hemos incluido aquí, a título informativo, aquellas ciudades que representan menos del 1% de los armenios en orden decreciente: Afion-Karahissar; Tabriz, Tomarza, Adabazar, Akshehir, Diarbekir, Eskishehir, Nicomedia, Sivrihisar, Everek, Izmir, Esparta, Kilis, Odemish, Van, Alexandreta, Damasco, El Cairo, Erzerum, Tarsus, Van, Biledjik, Burdur, Ekbez, Elmalú, Rodosto, Zeitún, Arapkir, Bagché, Bardizag, Deurtyol, Tokat, Teherán, Erzerum, Jerusalén, Kessab, Mersín, Salmast, Zeitún, Tekirdag, Bitlis, Trebisonda.

Cuadro 7: Variable perfil socio-profesional

%	Nº	%
Profesional	177	1.0
Rural	1709	9.7
Artesano	48	0.3
Obrero/técnico	3311	18.7
Servicios	2439	13.8
Ama de casa/ estudiantes	5011	28.3
Peón/trabajador	198	1.1
Desconocido	4794	27.1
Total	17687	100.0

Gráfico VI Perfil socio-profesional



El Gráfico VI ponen en evidencia el peso relativo de cada una de las actividades profesionales definidas en esta investigación. Si se excluye del análisis las categorías pasivas (“ama de casa” y “desconocido”) y se ordenan los datos según su gravitación cuantitativa, se observa que entre los inmigrantes armenios en la Argentina en su conjunto ha prevalecido el perfil profesional de obreros y técnicos (18.7%)⁵; luego el de servicios (13.8%) y los

⁵ Los huérfanos que dejó el genocidio de 1915 fueron tomados a cargo por misioneros americanos y europeos en Líbano, Grecia y Siria; ellos les enseñaron oficios tales como sastre, zapatero, para facilitar su inserción laboral en los nuevos lugares de instalación. Véase Aida Boudjikianian-Keuroghlian, *Les Armeniens dans la*

provenientes del mundo rural (9.7%). En las restantes categorías los valores son bajos y dispersos.

Vemos que estos inmigrantes eran portadores de habilidades y competencias ya construidas, sin que estas capacidades los habilitaran necesariamente a la incorporación inmediata al mercado de trabajo. En este sentido, es preciso destacar la labor de entidades benéficas internacionales en la organización del proceso migratorio para facilitar su inserción en los países receptores; algunas incluso tenían la función de formar profesionalmente y en oficios a los potenciales migrantes.⁶

A modo de síntesis de esta sección puede señalarse que los principales rasgos de la inmigración armenia en la Argentina han sido: 1) una migración en oleadas que se expresó, considerando la línea del tiempo, de la siguiente manera: la primera oleada, de 1909 a 1914; la segunda, de 1923 a 1930, y finalmente una última oleada, de 1948 a 1960. La principal, en términos de gravitación cuantitativa, fue la segunda que incluyó el 45% del total de migrantes armenios. 2) Si se toma la variable “sexo” se observa que en el grupo estudiado, la presencia de inmigrantes según género ha sido bastante simétrica. 3) Si se considera el “estado civil” se observa una predominancia de los inmigrantes solteros sobre los casados. 4) En cuanto a la “ciudad de nacimiento” esta inmigración muestra una fuerte dispersión estructural dado que ninguna de ellas concentra un número significativo de inmigrantes. 5) En la variable “país de nacimiento” se observa una fuerte concentración de los migrantes nacidos en Turquía (57.5%), en cambio, con respecto a los restantes países los valores se dispersan entre los que declaran haber nacido en Armenia, en Grecia o en Siria. Se supone que algunos de los que declaran provenir de Armenia hacen referencia a su origen y no a su procedencia. 6) Sobre la variable “perfil socio-profesional” se observa que los migrantes armenios eran portadores de habilidades y competencias ya construidas, sin que estas capacidades los habilitaran necesariamente a la incorporación inmediata al mercado de trabajo.

Análisis comparativo de las tres oleadas migratorias

Con el propósito de matizar las siguientes observaciones, conviene recordar que en términos de magnitud relativa la segunda oleada fue la más numerosa (ver Gráfico I, apartado 2).

1.- Si se focaliza el análisis en la variable “sexo”, intentando captar las tendencias estructurales hacia la masculinización/feminización de la inmigración armenia en la Argentina, se observa una fuerte tendencia a su feminización, que pasa de representar el 6.4% en la primera oleada a un decisivo 45.4% en la última.

2.- Poniendo el foco del análisis en la variable “estado civil” las tendencias son también constantes, en el sentido de que la inmigración de solteros (primera oleada) decrece en forma persistente. En cambio, la de “casados” lo hace inversamente (segunda y tercera oleada). Los porcentajes de inmigración con estatus de “casados” no sólo crecen sino que también son altos, lo que sugiere una migración fuertemente articulada alrededor de la institución familiar.

3.- Con respecto a la variable estratos de “edad” como era esperable, el que va de 18 a 55 años ha prevalecido en forma constante; sin embargo, se ha verificado un descenso de dicho rango etario, también constante y muy significativo pasando de constituir el 90.2% en la primera oleada al 64.2% en la tercera. Resulta atípico en términos comparativos con otras migraciones el peso de la población de adultos mayores que en la tercera oleada alcanzan el

région Rhône-Alpes. Essai géographique sur les rapports d'une minorité ethnique avec son milieu d'accueil, Lyon, Audin, 1978, p. 122.

⁶ Una de las organizaciones más importantes fue *Near East Relief*, que se ocupó de la ayuda a los huérfanos armenios. Esta asociación benéfica americana no sólo se ocupó de salvar vidas, sino que fue una de las que les enseñó diferentes oficios para desarrollarse en los países que los recibieron.

15 %, y la de los jóvenes que en la segunda oleada constituyen aproximadamente la tercera parte de la migración.

4.- Sobre la variable “país de nacimiento”, prevalece con nitidez la que tiene su origen en Turquía y que en la segunda oleada alcanza el 82.2%. Los países que le siguen en orden de importancia son Armenia y Grecia; en el caso de la primera oleada los inmigrantes cuyo país de nacimiento declarado era Armenia alcanzaron la cuarta parte de la inmigración reduciéndose drásticamente en las posteriores oleadas. En el caso de Grecia se verifica una presencia significativa en la tercera oleada (28.1%).

5.- Sobre la variable “perfil socio-profesional” puede sostenerse en general que se verificó una tendencia que puede denominarse de “alta calificación” (en la tercera oleada los “obreros/técnicos” significaron el 90.1%).

Se observa, aunque previsible, el constante y marcado decrecimiento del peso relativo de la población rural; la misma constituye más de la mitad de la inmigración en la primera oleada y pasa a ser el 3.0% en la tercera oleada. Otro dato relevante a destacar es el comportamiento del perfil de la variable “profesional” cuya tendencia evolucionó desde un escaso 0.4% en la primera oleada al 5.7% en la tercera. Finalmente pensando ahora en la inmigración que se podría denominar de baja calificación, “peón/trabajador”, la misma significó el 27.5% en la primera oleada hasta casi desaparecer en la segunda y tercera oleada.

Para proponer una mirada de síntesis se ha constatado que en términos generales la inmigración armenia en la Argentina se caracterizó por una fuerte feminización, una articulación alrededor de la institución familiar donde tuvieron un rol significativo los estratos extremos (jóvenes y adultos mayores). Es decir que la primera oleada fue mayoritariamente de hombres en edad laboral, que venían con la finalidad de explorar sobre las posibilidades laborales del país. En cambio, en la segunda y tercera oleada, las motivaciones tuvieron un énfasis político, como consecuencia del genocidio y de las persecuciones en Europa del Este y en Turquía, respectivamente, sin olvidar que, en los hechos, toda emigración forzada se transforma en una segunda instancia en inmigración “de trabajo”.⁷ No sorprende que el país de origen dominante entre los inmigrantes armenios fuera Turquía para la segunda oleada. En cambio en la tercera oleada prevaleció Grecia, país donde se había establecido un sector de los armenios sobrevivientes del Genocidio de 1915, quienes luego a su vez se vieron obligados a emigrar por conflictos internos. Con respecto al perfil socio profesional se ha aportado evidencia de que se trató de una inmigración de alta calificación en cuanto a las competencias laborales.

Comentarios y reflexiones finales

El primero de esos comentarios se propone contrastar los hallazgos empíricos con los paradigmas formulados en las teorías académicas disponibles que hemos juzgado pertinentes; el siguiente intenta subrayar aquellos descubrimientos de nuestro trabajo y, finalmente en el tercer comentario el contexto comparativo de nuestros resultados serán las percepciones o representaciones, o creencias prevalecientes en la comunidad armenia en la Argentina sobre su propia historia migratoria.

A) Miradas académicas sobre una historia migratoria centenaria. Modelos teóricos dominantes

Como se ha señalado, la primera “oleada” migratoria armenia en la Argentina se desplegó durante el período 1909-1914. Fue “predominantemente masculina y con fuerte componente de solteros, edades adultas y inmigrantes de origen rural”.

⁷ A. SAYAD, “Culture dominante, cultures dominées”, *Projet*, n°171-172, enero-febrero 1983, p. 40.

Se puede interpretar esta “oleada” en términos de similares procesos migratorios clásicos verificados durante los siglos XIX y XX. Por ello resulta pertinente examinar la inmigración armenia en esta etapa a la luz del modelo teórico denominado de “factores expulsión/atracción (“pull-push”). La sistematización consistente de este modelo se remite al clásico trabajo de Ravenstein en su intento por formular “leyes” del proceso migratorio.⁸ En lo esencial en este abordaje se combinan factores de expulsión en el país de emigración (por ejemplo, presión demográfica, falta de acceso a tierras productivas, bajos salarios, desempleo y condiciones de trabajo, clima sociocultural adverso, etc.) con factores de atracción (condiciones opuestas donde esos factores observan un signo positivo) en la sociedad receptora.

La segunda “oleada” (1923-1938) ha sido tipificada como una migración con marcada presencia de mujeres, continuando con fuerte presencia de obreros/técnicos, con una fuerte preeminencia de personas en edad adulta y con un peso significativo de jóvenes/niños. En el volumen y composición de esta etapa del flujo migratorio, si bien no estuvieron ausentes las causas estructurales mencionadas, pueden detectarse claras huellas de un episodio traumático, el Genocidio, y el proceso diaspórico consecuente. Nos referimos a la “Gran Diáspora”, entendida como una dispersión forzada y definitiva de los sobrevivientes luego del Genocidio de 1915, diferenciándola de la anterior, una diáspora de elites (comerciantes, militares, intelectuales).⁹

Finalmente, la tercera “oleada” (1948-1960) ha sido caracterizada con una tendencia al acrecentamiento del peso de las migrantes mujeres. Continúa la significativa presencia de casados/as y de migrantes con competencias socio-profesionales calificadas; en tanto que aún es notoria la presencia de niños/jóvenes, disminuye abruptamente la presencia de migrantes del mundo rural

Consideramos que el marco teórico más productivo para examinar esta tercera “oleada” armenia se plantea en la teoría denominada de “capital social y redes sociales” una de cuyas sistematizaciones más sugestivas fue propuesta por Pierre Bourdieu. Según este teórico francés el capital social puede concebirse como la sumatoria de los recursos actuales y potenciales de un individuo o un grupo, ligados a la posesión de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento o de reconocimiento recíproco, o en otros términos, a la pertenencia a un grupo unido por vínculos permanentes y útiles.¹⁰ Como se observa, en esta investigación se están utilizando criterios interpretativos que destacan variables cualitativas para comprender la decisión de emigrar (vínculos, redes, reconocimiento) bien lejos entonces de una lectura economicista.

Como comentario final, el análisis de esta fuente poco estudiado nos permitió -con alguna evidencia empírica- describir y tipificar la inmigración armenia en la Argentina como un proceso históricamente dinámico, complejo y heterogéneo. Este proceso migratorio armenio de seres anónimos implicó un aporte significativo, junto con su rica y pródiga vitalidad organizativa, a la construcción de la Argentina, como portadores de una rica cultura y una identidad abierta, dialogante y fecunda.

⁸ E. G. RAVENSTEIN, “The Laws of Migration, *Journal of the Statistical Society of London*, vol. 48, n°2, (Junio, 1885), pp. 167-235, Blackwell Publishing of the Royal Statistical Society.

⁹ A. BOUDJIKANIAN-KEUROGLIAN, « Un peuple en exil : La nouvelle diaspora (XIX-XXe siècles), en G. DÉDÉYAN, *Histoire des Arméniens*, Toulouse, Privat, 1986, pp. 601-604.

¹⁰ BOURDIEU, P., “Le capital social”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, enero, 1980, pp. 2-3, http://www.persée.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1980_num_31_1_2069

Consultado el 29 de agosto de 2012.

**Slavery as forced migration :
The long struggle for Afro-Brazilian recognition in Rio de Janeiro's Port
Anne-Marie Broudehoux,
University of Quebec at Montreal
Canada
broudehoux.anne-marie@uqam.ca**

Rio de Janeiro is a highly divided city, marked by steep socio-spatial disparities largely founded upon racial lines. In recent years, Rio de Janeiro has been in the international spotlight as the host of two of the world's most mediatized sporting events: the 2014 FIFA World Cup and the 2016 Summer Olympic Games. In preparation for these events, the city embarked in a series of mega-urban redevelopment and infrastructure projects that would radically transform its image. It was during excavation work related to Porto Maravilha, an Olympic-related project that seeks to turn Rio's old port into a tourism and recreation district, that the haunted past of this area, as a central hub of the Brazilian slave trade, was revealed. The discovery of the ruins of the Valongo slave wharf in 2011 brought to light long forgotten remains of one of the greatest slave ports in world history. In July 2017, the wharf was listed as part of UNESCO's world heritage, in the same category as Auschwitz and Hiroshima (UNESCO 2017). However, this protection does not extend to the area's Afro-Brazilian population, whose continuous presence in the port since the 17th century is now threatened by market pressure and gentrification.

This paper traces the history of the black residents of Rio de Janeiro's port and of their struggle to remain in an area their ancestors have inhabited for the last 300 years. The paper describes the painful journey of slave migrants, who were forcibly transplanted to this foreign land, and have striven to make a home in such a wounded place without ever being allowed to settle as permanent, legitimate citizens. It tells of the constant displacement, expulsions and uprooting they endured. It also details diverse forms of resistance they have deployed to symbolically reinvest the port's urban spaces, make their struggle visible, gain a voice in the local political process and obtain recognition for their contribution to society. The paper begins with a brief history of the forced migration of African slaves and describes the condition of their settlement in Brazil. The paper then discusses the situation of a particular group of afro-descendants threatened by the port's revitalization, the Quilombo da Pedra do Sal, and of the strategies they have devised to prevent their expulsion. It concludes with a series of reflections on the future prospects of this population group.

The paper is based on preliminary findings from a project initiated in August 2016, in collaboration with Brazilian scholars and research assistants, and with various activists from the port's Afro-Brazilian community, especially members of the Quilombo da Pedra do Sal, the Instituto dos Pretos Novos and the Afoxé Filhos de Gandhi¹. It is part of a larger research project about Rio de Janeiro's mega-event-related socio-spatial transformations, funded by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. These initial findings are based on repeat, on-site observation conducted over the course of several months, which included photographic surveys, field notes and spatial analysis. Participant observation was also carried out at the occasion of various local events, including festivals, forums, public consultation meetings, street demonstrations, informal gatherings and political protests held during the study period. Formal and informal interviews were conducted with local actors, at the city administration level and in private consortiums, as well as local-resident activists, workers and business owners, artists and members of diverse groups and associations. Information was supplemented by the consultation of a wide range of resources, including extensive press reviews, in the printed and web media, historical documents, scholarly literature, media reports, official websites, activist blogs, NGO reports and other relevant secondary sources.

Slavery as Forced Migration: A Story of Continuous Uprooting

According to Hébard (2012) Portugal was one of the first European empires to make slavery the primary tool of its colonization of the Atlantic world. The Portuguese settlement of Brazil imported more slaves from Africa to the New World than any other European colonial holding during the history of the Atlantic slave trade, which spanned from the 16th to the 19th centuries (Thomas 1997). Slavery as an institution in Brazil was thus unrivaled. Not only was Brazil one of the first recipients of forced African labour, it was also the last nation in the Americas to abolish the institution in 1888. By that time, Brazil had imported an estimated four million slaves from Africa or over a third (35.4%) of all slaves shipped to the Americas (Thomas 1997).

This paper conceptualizes slavery as a form of forced migration. Human migration can be defined as the movement of people from one place in the world to another for the purpose of taking up permanent or semi-permanent residence, which implies a dual process of displacement and of settlement. In this context, African migration to the Americas poses a double problem. Not only did Africans not chose to move to this new land, but neither were they allowed to determine the conditions of their settlement. Displacement was forced upon them against their will. They were violently removed from their homes, often through kidnapping, and were transported in the most inhumane conditions to a strange new land. Upon arrival, they were deprived of their identity, separated from their kinfolk, stripped of their condition as human beings, treated as livestock, fattened, sold and exploited as forced labourers, and endured harsh living conditions for their entire lives. Even after centuries of exploitation, many descendants of this forcibly transplanted population were never fully allowed to grow permanent roots in a land they had not chosen. They often suffered housing discrimination and were the object of home evictions, expulsions from central city districts and displacement to the urban periphery. And whenever excavation work is carried out in some sectors of the port, the crushed bones of slaves buried in shallow graves resurface (Pereira 2014). Sadly, the story of Brazil's slave migrants can thus be described as one of continuous uprooting.

Access to land was a key issue shaping the African experience of Brazil and the subsequent treatment of blacks in Brazilian society. Colonial law and slavery precluded rural Afro-Brazilians from owning land (Piovezan 2004). Written in favour of large landowners, Law 601, known as Lei de Terras adopted in 1850 to establish private property in Brazil effectively eliminated the lower classes' ability to acquire land. By turning land into a commercial product, it limited access to small farmers, freed blacks and indigenous people and maintained land concentration in the hands of large landowners. As a result, virtually anyone who did not possess land before 1850 was doomed to remain landless and was forced to work for large landowners. It would take a century for the social function of land and property to be recognized and even today, land rights continue to be a key source of political conflict (Ondetti 2016). Contemporary Brazil boasts the world's second highest level of land concentration as powerful landowners still wield considerable political influence upon the Brazilian state and oppose all land redistribution initiatives (Ondetti 2016).

After Brazil officially abolished slavery in 1888, former captives had two options: they could either work as labourers on large plantations or they could join escaped slave settlements known as quilombos. Established in remote rural regions, quilombo communities scraped a living and managed to survive by cultivating barren land lots neglected by their owners and lived in the

constant fear of expulsion or reprisal (Mattoso 1986). In the city, blacks were also subjected to prejudice that limited their access to decent housing and fair wages that barred them from formal property ownership and forced them into tenements and slums. Nowhere was this more visible than in Rio de Janeiro's old port.

The historical development of Rio de Janeiro's slave port and the birth of Little Africa
Capital of Brazil from 1763 until 1960, the city of Rio de Janeiro was deeply shaped by slavery, whose activities were concentrated in the port. In the XVIIth century, a mining boom in the Brazilian hinterland required an influx of manual workers, turning Rio into a great slave port. Until the mid-1770s, slaves ships docked near Praça XV, the symbolic heart of the city. But as the trade expanded, a new port was built in a less conspicuous locale further down the bay, so that the sight and smell of this human cargo no longer offended elite sensibilities. The transfer of port activities was accelerated in 1808, with the arrival of the Portuguese royal family escaping the Napoleonic wars, who settled at Praça XV. A new stone wharf was built at a safe distance from the city center, in an area known as Valongo, around a bend, hidden from sight by a hill and mangrove. The slave market located near the Imperial Palace on rua Direita (today's Primeiro de Março), was also transferred to the Valongo sector. The new, purpose-built Valongo wharf would become the nevralgic center of the busiest slave trading complex in the Americas, receiving more slaves than any other landing dock in the world. It is estimated that between 1770 and 1843, around 900 000 African slaves landed on the wharf, where they were fattened, sold and exchanged in nearby warehouses ((Cardoso et al. 1987; Souty 2013; Lima et al. 2016; Lima 2013).

The port came to embody much of Rio's Afro-Brazilian experience: not only was it developed specifically to receive enslaved Africans, but the land that makes up part of the sector today was itself created as a result of reclamation work carried out by unpaid slave labour. For much of its history, Rio's port was characterized by a strong Black presence and came to be known as Pequena Africa (Little Africa) (Abreu 2006). In fact, for a good part of the nineteenth century, Rio de Janeiro was the largest black city in the world (Souty 2013; Soares 2011). Its public spaces were dominated by free and enslaved Africans, as day-labourers sold goods on the street, house slaves ran errands at the market, and freed slaves offered their services for hire (Guimaraes 2014). Local elites and city authorities were wary of this dark populace, which they both feared and depended upon for the development of the slave-based capitalist economy as well as for their daily comforts (Arantes 2005).

The focal point of African life was Pedra do Sal (Salt Rock), a large granit outcropping that used to mark the end of Prainha Beach at a small distance from the Valongo. It was a place known to welcome and assist the newly landed. Pedra do Sal housed several inns, called zungus that acted as a refuge for escaped slaves and functioned as an urban quilombo (Moura 1995). Although prohibited by the state, they constituted an important support network for the acculturation of new comers. It was while congregating at Pedra do Sal that Rio's Afro-Brazilians developed their cultural, political, and religious expressions. This is where their popular music, including samba, was born as well as the city's first ranchos, cordoes, and samba schools, precursors to carnival (Soares 2011). As the location of the city's first terreiro (site of Candomblé worship) Pedra do Sal became an important place of religious cult and a key center for the diffusion of Afro-Brazilian culture. When Pedra do Sal was officially listed as a historic and religious monument of Brazilian africanity in 1987, ninety-nine years after abolition, it was the first time

that a site of Afro-Brazilian cult had ever been protected in a country where countless Catholic churches are registered as heritage (Souty 2013).

Throughout history, residents of the port were subjected to recurring waves of expulsions, justified by urbanization and sanitation projects (Rocha 1995). At the turn of the 20th century, mayor Perreira Passos, nicknamed the ‘Hausmann of the tropics’, launched a series of public works that destroyed numerous tenements and unwillingly gave birth to the nation’s first favela (Morro da Favela), as people fled to a nearby hill to build their own homes (Benchimol 1992). In the last two decades of the 20th century, a series of port revitalization projects threatened the area with new waves of expulsions (Pinheiro and Rabha 2004). Project proponent invariably portrayed the area as a degraded environment, devoid of social and cultural life, thereby negating the existence of a long established, albeit poor and mostly black, population. They systematically failed to include housing to accommodate low-income residents, who would undoubtedly be affected by rising rents and the demolition of informal housing (Monteiro and Andrade 2017). Investors saw their presence as incompatible with new, more upscale functions and a liability for real estate valuation. To resist this wave of disappropriation, a local group of Afro-Brazilian seized upon the opportunity presented by a new legislation introduced by president Lula in 2003 to demand that Pedra do Sal be recognized as Brazil’s first urban quilombo.

The Quilombo: From site of refuge to mode of resistance and symbol of reparation.

Quilombos have historically been at the center of a system of resistance to slavery. Since the 16th century, they have been known as clandestine, maroon settlements established by runaway slaves in remote rural areas, and served as refuge for those escaping captivity (Reis and Gomes 2001). After abolition, quilombos continued to exist as isolated rural communities, are were easily subjected to violence and discrimination and almost uniformly suffered from poor education and health care levels (UNDP 2005).² The term ‘quilombo’ was adopted in the 1950s by a nascent black Brazilian civil rights advocates, and acquired a political significance to refer to black resistance movements or to groups who adopted an African way of life. It more recently came to be discursively constructed as a political symbol of resistance against oppression, segregation and exploitation (Souty 2014; Rapoport Center 2008; Nascimento 1980).

In 1988, at the closing of a two-decade-long military dictatorship and exactly one century after Brazil outlawed the trading of human beings, the term ‘quilombo’ took on a new meaning with the adoption of a new Brazilian constitution, which included anti-discrimination provisions that affirms the rights of Afro-descendant communities to equal protection (PDA, 2010). As part of this constitution, Article 68 was established to protect Afro-Brazilian right to land. This article granted a permanent, non-transferable title to the land occupied by quilombos, thereby laying down the framework for a modern-day reparation. Article 68 was drafted at the initiative of former Congresswoman Benedita da Silva, one of eleven Afro-Brazilians among the [594 elected members of Congress](#). By recognizing their right to own the lands they occupy, the constitution represented a long-sought-after legal victory for Brazil’s quilombo communities and their supporters who had striven to improve their precarious situation (Rapoport Center 2008). Articles 215 and 216 of the constitution also stated that quilombo lands were to be considered as “Afro-Brazilian Cultural Territory,” which meant that all documents and sites bearing historical reminiscence to these ancient runaway slave communities would be protected as national heritage (Rapoport Center 2008; PDA 2010).

In 2003, President Luiz Inácio “Lula” da Silva expanded the legal definition of the term ‘quilombo,’ by issuing a presidential decree that categorized quilombo descendants as an ethnicity. Decree 4887 defined quilombos as “self-designated ethno-racial groups who have their own historical trajectory, specific territorial relations, and a presumed black ancestry related to the historical oppression they have suffered” (PDA, 2010). Since Brazil’s constitution recognizes people’s right to define their own ethnicity for social policy purposes, Lula’s decree meant that virtually any black community could become certified as a quilombo if a majority of its members agreed. Within months, the number of recognized quilombos rose exponentially, going from 29 in 2003 to more than 2600 in 2016, affecting more than 1 million people (Palmares Cultural Foundation 2017).

The Quilombo Movement was praised abroad as the world’s largest slavery reparation program because of the sheer number of people it affects (Planas 2014). However, in Brazil, it faced stark opposition. Conservatives scorned the decree as an affront to property rights and tried to overturn the law in court, while the Federal Supreme Court was studying the constitutionality of the decree (Koinonia, 2008). Negative media campaigns also raised doubts about the legitimacy of the quilombo certification program and sought to discredit the tilting process (Koinonia, 2008). Bureaucratic hurdles and a lack of political will have greatly delayed the implementation of both certification and land titularization. So in spite of constitutional advances, provisions, and protections, the Brazilian government has yet to deliver all promised land titles, with only a few hundred quilombos having been granted land ownership.

Quilombo da Pedra do Sal in Rio’s Little Africa

It was in this context that, in 2004, a group of residents of Rio de Janeiro’s Little Africa petitioned for their recognition as the Quilombo da Pedra do Sal (Avritzer et al. 2016). While unable to prove direct ancestral and territorial links to Pedra do Sal, their demand was made on the basis of the territory’s historic Afro-Brazilian occupation. In 2005, the group was officially recognized as the Quilombo da Pedra do Sal by the Palmares Cultural Foundation, the federal agency responsible for the certification of self-declared quilombo communities. However, their territorial claims were complexified by a long running land ownership dispute that opposed local residents and a secular, Roman Catholic charitable organization, the Venerable Third Order of Saint Francis of Penance (generally referred to as VOT). Since the early 1990s, members of the Afro-Brazilian group had invaded many of the institution’s vacant property, after the VOT had evicted numerous long-term tenants, many of which were afro-descendants, to drastically increase the rents. Over the next years, the catholic organization would engage in a lengthy judicial action to expel these families (Avritzer et al. 2016).

To be sure, the group’s demand to be recognized as an urban quilombo did not attract the favour of the local public. The right leaning media used the Quilombo da Pedra do Sal as a case study for abusive uses of the quilombo status, denouncing the group’s claims, without a legal or historical base, as purely opportunistic. The press reduced the conflict to one opposing two distinctive entities: one catholic, of Portuguese origins, legitimate and well-established, the other animist, Afro-Brazilian, and denigrated as illegitimate squatters invading private property.

After 2009, the struggle was further compounded by Porto Maravilha, launched as one of the city’s Olympic legacies. Heralded as the largest public-private-partnership in Brazilian history, this project seeks to turn the devalued post-industrial port into a world-class, mixed-use

tourism and entertainment district (Sanchez and Broudehoux, 2013). For local working-class communities, the project's desire to draw upon the area's valuation potential and close proximity to downtown to attract high paying investors and residents, raised once again the specter of gentrification (Broudehoux and Monteiro 2017). Porto Maravilha managers appear to be torn between a desire to expel the area's poor residents to maximize benefits, and the chance to exploit the tourism opportunities offered by the area's rich history. While failing to include provisions for the construction of public housing to maintain existing residents, the corporation seems willing to capitalize upon their cultural heritage to lend an exotic sheen to the project (Broudehoux and Monteiro 2017).

In October 2015, the courts ruled in favour of the Quilombo da Pedra do Sal, whose members finally gained ownership of the 30 buildings that had been the object of contention. However, by the time the titling process was to be put into effect in August 2016, armed drug traffickers had already invaded most of the concerned properties, allegedly at the invitation of a spiteful VOT, thereby complicating repossession, threatening the security of quilombo members and causing further delays.

Strategies of Resistance and Symbolic Appropriation

In the years after the quilombo recognition process was initiated, leaders of the Brazilian Black Movement, several of the port's Afro-Brazilian community organizations and members of the Quilombo da Pedra do Sal took it upon themselves to alter public perception and gain sympathy for their cause. They developed several strategies to revive memories of the port's African past, in order legitimize their territorial demands. They have sought to symbolically reframe the land dispute opposing the VOT and Quilombo members by giving it a wider historical significance, linking it to a long overdue national reparation process. In order to testify to the existence of a legitimate community with a common memory regime, these strategies help document the historical Afro-Brazilian occupation of the port, give visibility to their continuous presence in the area and put their rich cultural practices on display. Three strategies developed in recent years, which include territorial appropriations, embodied practices and temporal markers, are detailed in what follows.

Territorial Appropriations

One of the first actions taken by Afro-descendants to establish the credibility of their territorial claims has been to identify a series of landmarks scattered throughout the port, which are associated with the slave past and have a record of long, continuous use by local Afro-Brazilians. In this process, they are re-mapping Little Africa on their own terms, in stark contrast with the reductive, top down and largely contested "African Heritage Circuit" produced by Porto Maravilha authorities as part of their tourism development initiatives. In the absence of material traces of the slave trade, physical markers like Pedra do Sal, the Valongo Wharf, the Largo do Deposito (where slaves were auctioned off) or the Slave Cemetery (Pretos Novos) constitute important places of remembrance that bear witness to a tragic shared history. These sites are used as places of encounter and celebration, and act as supports for living memory. They have become important stages upon which Afro-Brazilian culture is performed, as members of the community increasingly invest these spaces for a wide range of activities. Revealing the existence of these

little known yet highly symbolic sites has helped highlight the lack of attention paid by Brazilian society to Afro-Brazilian history and culture.

An important grassroots initiative that constitutes a powerful site of resistance against historical amnesia and silencing is the Instituto dos Pretos Novos (IPN), known as the Cemetery of the New Blacks, site of a shallow African burial ground for slaves who died before they could be sold. Discovered in 1996 by a local homeowner during renovation work, the site was turned, with much personal investment and limited governmental aid, into a memorial, a heritage museum, and a research and a cultural center. In a city where so little has been done to promote black history and commemorate the slave past, the IPN stands as a highly political site that is giving a voice to long forgotten victims of slavery.

Embodied Practices of Resistance

A second strategy uses embodied practice associated with Afro-Brazilian identity to bring positive attention to the black history of the port. In recent years, grassroots cultural groups have reclaimed their right to representation by using the city's public space to carry out performances that combine politics, religion and art, to help keep alive the area's rich heritage. Festive gatherings, capoeira circles, jongo sessions, dance performances, religious rituals, as well as music, gastronomy, crafts or folklore, have allowed the actualization a new, shared identity with growing pride and confidence.

Rather than encouraging the museumification of local cultural practices and their transformation into commodified tourist attractions and spectacle, these initiatives have fostered their survival as culturally relevant embodied practices by members of the local community, for their own benefit. These performances and other embodied practices have helped reactivate many emblematic sites associated with the Afro-Brazilian past, giving those silent sites a voice and investing them with new meaning. Diverse events, celebrations and performances also perpetuate the port's strong communal ties and rich tradition of solidarity, activism and collectivism, inherited from numerous black rebellions, social struggles and labor strikes to fight repetitive urban reforms, hygienist interventions and exploitation (Souty 2014).

While such practices are often re-enactions of pre-existing activities that were historically banned, repressed or carried out in secrecy like samba, capoeira or candomblé, they also include performances that have no past equivalent but resonate with contemporary needs for representation. Recent years have seen the apparition of a series of pseudo religious rituals and other invented traditions, whose symbolic power vastly trumps their apparent inauthenticity. For example, every year since 2012, a ritual washing of the Valongo Wharf has been held on the first Sunday of July, a purification ceremony which has no historical foundation at this location but which plays an important cathartic role for the community. While presenting a visually and symbolically powerful appropriation of this lieu de mémoire, this event has been attracting growing crowds and members of the Black community have used this occasion to sell crafts and traditional snacks on the wharf's viewing platform. Afro-Brazilians have thus learned to exploit the opportunity offered by the port's rising touristification to enact such creative adaptations for both political and economic purposes. These performances have also been the object of cultural recuperation by Porto Maravilha as consumable tourist products. Whether authentic, transformed or invented, these practices carry an important symbolic weight for Afro-Brazilian carioca are present rich opportunities for community building.

Temporal Markers of Resistance

A last strategy used to reclaim the port's African roots lies in the celebration of key temporal markers. Throughout the year, gatherings, homages or rituals are held on carefully selected dates, which often coincide with official holidays rebranded as Black references. For example, a ritual washing of the Pedra do Sal is held every year on National Samba Day (December 2). Temporal markers are also associated with distinctive Afro-Brazilian events, practices or anniversaries, used to pay tribute to celebrated Afro-descendants that mainstream society would not usually honour. In March 2014, for example, a series of events held at the Valongo celebrated the Centennial anniversary of scholar, artist and politician Abdias de Nascimento. By constituting a full calendar year of representational events, Afro-descendants have managed to inscribe their history in the port's official agenda while also reclaiming their place in national memory. They have thus ensured their continuous presence in the port's public spaces, using periodicity and recurrence to keep memory alive and turn these moments into widely celebrated traditions.

Concluding Remarks

In spite of the growing attention given to the history of slavery in recent decades around the world, for example with national and international initiatives like [UNESCO's Slave Route Project](#), and the United Nations' International Day of Remembrance of the Victims of Slavery and the Transatlantic Slave Trade, launched in 2007, very few initiatives commemorating and memorializing slavery and the Atlantic slave trade have been undertaken in Brazil. There, talks of retribution or reparation for the ills of slavery remains highly contentious, and the little progress being made in this direction is generally opposed by conservative forces and often leads to greater racial tensions. In 2012, it was amid much controversy that Brazil passed an affirmative action law in an attempt to correct some of the negative legacies of slavery, forcing all federal universities to maintain a certain quota of Afro-Brazilians students. Punctual initiatives that underscore the slave past and the importance of African heritage have recently begun to emerge in cities like Salvador and Porto Alegre, with the creation of permanent markers commemorating sites related to the Atlantic slave trade, but such examples remain marginal.

In the context of Brazil's current economic and political turmoil, time will tell the fate of the Quilombo da Pedra do Sal. However, it is clear that the port's landscape has already been transformed to a point of no return and that the territory is now profoundly marked by an Afro-Brazilian identity that will be difficult to negate, as was too often done in the past. After having long been disenfranchised, deprived a voice and of popular support, a short-lived, favourable political climate has empowered the Blacks of the port to seize the opportunity offered by the Quilombo Movement to resist their final expulsion. Delegitimized by the press and denigrated as opportunists by conservative elites, the small quilombola community has managed to stand its own ground, and to gather an unsuspected momentum to deflect those accusations, bringing, in the process, attention to its extraordinary resilience in the face of centuries of deprivations.

Central to this success was the notion of 'quilombo'. From a place of refuge and survival, to a political rallying cry, the quilombo was a key element in the migratory experience of Afro-Brazilians, discursively constructed as a symbol of resistance against oppression, segregation and exploitation. It was reappropriated and instrumentalized by the port's Afro-descendants to enact a long overdue reparation on their own terms, by claiming land rights over a territory that

undisputedly housed their ancestors and bore witness to their suffering. The articulation of the Quilombo Movement around a series of events, practices and symbols has not only allowed the development of solidarity linkages between local Afro-Brazilian but also helped strengthen their claim, and shore up their legitimacy. In the process, they have managed to gain support for their cause while turning a dislocated, imagined community into a strong, closeknit and unified group, that now extends beyond the port's borders.

The recognition of the Valongo Wharf as world heritage by UNESCO in July 2017 will undoubtedly have an impact upon the fate of the Port's slave descendants. In the months following the announcement of this protected status, multiple projects for the creation of a memorial for one of the most shameful chapters of world history emerged in Rio de Janeiro. However, we will have to see if this formal recognition by UNESCO will help prevent the eviction and expulsion of the area's poor black population and open the door for a more inclusive vision of the port. But this will only be possible if the living culture of the surviving descendants of those who have suffered under slavery is also protected and recognized as part of the area's historical contribution and unique character. Otherwise, if these residents are allowed to be expelled by market forces and continue to be exposed to insecurity and segregation, the preservation of the Valongo's remains is meaningless.

The coming years will see the unfolding of a symbolic battle over the re-signification of Rio de Janeiro's port area. Our research will continue to investigate how this battle plays out in the future, to assess whether elements of local history are incorporated in the symbolic construction of the area, in ways that go beyond superficial and ornamental folklorization and that embrace and celebrate both the painful past and living heritage of this key urban area. Time will tell if, under pressure from social movements, local community members, activists, researchers and UNESCO agents, Porto Maravilha will adopt a more inclusive vision for the port.

The recognition, valuation, and preservation of the port's Afro-Brazilian heritage would not only represent an admission of the contribution of people of African descent to the social, cultural and environmental development of Brazil and their undeniable role in shaping the western world but also act as a testimony to the triumph of democracy and hope. It would be one most step towards the realization of the "free, just, and solidary society" that the 1988 Constitution had promised, by promoting "the well-being of all, without prejudice as to origin, race, sex, color, age and any other forms of discrimination" and ensuring "the inviolability of the right to life, to liberty, to equality, to security and to property" (PDA 2010). It would help turn the port district into a place of tolerance, inclusion and multicultural cohabitation, much closer to the mythical racial democracy that Brazil has striven to build over the last century.

References

Abreu, M. (2006) *Evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Pereira Passos.

Arantes, E. B. (2005) *O Porto Negro: cultura e trabalho o Rio de Janeiro dos primeiros anos do século XX*. 159 f. Dissertation (Master in History) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Online document: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000343821>> – accessed 1st June 2017.

Avritzer, L., Gomes, L. C., Guimarães, J. R., Lima, D., & Lucinda, M. C. (2016). Comunidade Quilombola Pedra do Sal. Rio de Janeiro: Coleção Terras de Quilombo.

Benchimol, J. (1992) Pereira Passos: um Haussmann tropical. A renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Secretaria Municipal da Cultura, Turismo e Esportes.

Broudehoux, A-M. and Monteiro, J. C. (2017) Reinventing Rio de Janeiro's Old Port District: Territorial Stigmatization, Symbolic Resignification, and Planned Repopulation in Porto Maravilha Project. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 19 (3) 493-512.

st

Cardoso, E. D. et al. (1987) História dos bairros: Saúde, Gamboa, Santo Cristo. Rio de Janeiro: Editora Index.

Guimaraes, R. (2014) A utopia da Pequena África: projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na zona portuária carioca. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas.

Hébrard, J. (2012) L'esclavage au Brésil : le débat historiographique et ses racines. In Jean Hébrard (ed). *Brésil : quatre siècles d'esclavage. Nouvelles questions, nouvelles recherches*, Paris: Karthala & CIRESC, 7-61.

Koinonia (Presença Ecumênica e Serviço). (2008) "Observatório Quilombola" (Quilombo Observatory), "Dossiê Imprensa Anti-quilombola," Online document: <http://www.koinonia.org.br/OQ> – accessed 1st June 2017.

Lima, T. (2013) Arqueologia como ação sociopolítica: o caso do cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. *Vestígios, Revista Latino-americana de Arqueologia Histórica*, 1 (7) 177-204.

Lima, T.; Sene, G. M.; Souza, M. A. T. (2016) Em busca do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, 24 (1) 299-391.

Mattoso, K. and De Queriós, M. (1986) *To Be a Slave in Brazil: 1550-1888*. New Jersey: Rutgers University Press.

Monteiro, J.; Andrade, J. (2012) Porto Maravilha a contrapelo: disputas soterradas pelo grande projeto urbano. *e-metropolis*, 3 (8) 21-31.

Moura, R. (1995) Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Secretaria Municipal da Cultura, Turismo e Esportes.

Nascimento, A. do (1980) Quilombismo: An Afro-Brazilian Political Alternative. *Journal of Black Studies* 11 (2) 141-178.

Ondetti, G. (2016) The social function of property, land rights and social welfare in Brazil. [Land Use Policy](#), 50 (Jan.) 29-37.

Palmares Cultural Foundation. (2017) Certified communities: Certificates issued ([Comunidades certificadas](#): Certidões expedidas) as published in the Union's Official Diary 04/07/2017

Online document: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2017/07/CERTIDÕES-EXPEDIDAS-ÀS-COMUNIDADES-REMANESCENTES-DE-QUILOMBOS-04-07-2017.pdf> – accessed 1st June 2017.

Pereira, J. (2014) *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond.

Pinheiro A.; Rabha, N. (2004) *Porto do Rio de Janeiro: construindo a modernidade*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio.

Piovesan, F. (2004) Economic, Social and Cultural Rights: the experience of the Brazilian shadow report. *La Chronique des Amériques*, 30 (Oct), 1-7.

[Planas](#), R. (2014) Brazil's 'Quilombo' Movement May Be The World's Largest Slavery Reparations Program. *Huffington post. Latino Voices*, July 10.

Political Database of the Americas (PDA). (2010) Federal Constitution. Article 215 and 216. Online document: <http://pdba.georgetown.edu/constitutions/brazil/brazil.html> – accessed 1st June 2017.

Rapoport Center (Bernard and Audre Rapoport Center for Human Rights and Justice) (2008) *Between the Law and Their Land: Afro-Brazilian Quilombo Communities' Struggle for Land Rights*. Report released at the University of Texas School of Law.

Reis, J. J. and dos Santos Gomes, F. (2001) Quilombo: Brazilian Maroons During Slavery. *Cultural Survival Quarterly* 25 (4) 16-20.

Rocha, O. (1995) *A era das demolições, Rio de Janeiro, 1870-1920*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Secretaria Municipal da Cultura, Turismo e Esportes.

Sanchez, F. and Broudehoux, A. M. (2013) Mega-events and Urban Regeneration in Rio de Janeiro: Planning in a State of Emergency. *International Journal of Urban Sustainable Development*, 5 (2) 132-163.

Soares, C. (2011) *A Pequena África: Um portal do Atlântico*. Rio de Janeiro: Centro de Articulação de Populações Marginalizadas.

Souty, J. (2013) Dinâmicas de patrimonialização em contexto de revitalização e de globalização urbana: notas sobre a região portuária do Rio de Janeiro. *Revista Memória em Rede*, 3 (9) 1-21, 2013. Online document: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/9451> – accessed 1st June 2017.

Souty, J. (2014) O quilombo como metáfora: espaços sociais de resistência na região portuária carioca. In BIRMAN, P. et al. (eds.). *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências* (pp.239-270). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

Thomas, H. (1997) *The Slave Trade*. New York: Simon & Schuster, 1997.

United Nations Development Program (UNDP) (2005) *Relatório de Desenvolvimento Humano – Brasil 2005: Racismo, pobreza e violência*. Brasília: UNDP, 15, 104.

UNESCO [World Heritage Centre](#) (2017) [World Heritage List, New Inscribed Properties](#), Valongo Wharf Archaeological Site. Online document: <http://whc.unesco.org/en/list/1548/> – accessed 1st June 2017.

¹ The author would like to thank Helena Galiza, Joao Monteiro, Jérôme Souty, Damiao Braga, Frei Tata, Maria Moura and Blonsom Faria among others for their generous contribution to my research, especially in understanding the complex situation it investigates.

² *Quilombos* figure among the most socially and economically excluded population groups in the nation, with the lowest score in the United Nation's Human Development Index (UNDP 2005).

Representations of Brazil on the Outside by the Slave History Museum, in Nigeria

Cícero Daniel Cardoso

Sandra Paschoal Leite de Camargo Guedes Joinville

University of Region of Joinville – UNIVILLE

Brazil

cicero.daniel.cardoso@gmail.com

Abstract

The Atlantic slave trade integrated the worldwide economic development and sociocultural changes in Americas and Africa, but especially in Brazil during the XVI and XIX centuries. Meanwhile, despite of the various regions that sent slaves to Brazil, the Bight of Biafra, in particular Nigeria had fundamental importance in the African slave trade, being the third African region in sending more slaves to the ports in Americas. Thinking about the importance of museums in the construction of representations of something, this research proposes to understand the representations of Brazil at the Slave History Museum, located in Calabar, Nigeria, using for that the analysis of the exposition of the museum and web information.

Introduction

The period between the centuries XVI and XIX was marked by intense socioeconomic transformations, which resulted in the rise of slavery as one of the main causes of western economic growth. The emergence of this new context contributed to the appearance of the Atlantic slave trade which, preliminarily, was only a Britain development, but spread to other political and maritime potencies in Europe, from their ultramarine territories, created what is called triangular trade, a profit network that engaged Europe, America and also Africa. In this flow erupted by European potencies, the African merchants offered slaves captured at the continent to the Europeans, in exchange for subsistence products. The slaves were sent to the plantations at the colonies in Americas; summarily, a significant part of the Atlantic slave trade occurred through the triangular trade.

The events related to the slave trade have been studied intensely from the second half of the 20th century, as stated by Herbert Klein (1989, p. 6)i, “the growth of a new field of African History, as well as a beginning of interest by African American History in the 1950s and 1960s [of the 20th century), [...] finally initiated the great effort in the research of this area”ii. Meanwhile, we identified an absence of researches which are related to the representations that, still nowadays, are transmitted in the whole African territory about the Brazilian role (in that moment as a Portuguese colony) in this process, considering its development as the main African slave receiver during more than three centuries, as stated by Albuquerque e Filhoiii:

The growth of the new field of African History, as well as the awakening of the interest by the Afro-American History in the 50s and 60s [in the 20th century], [...] finally triggered the great development in the research in this fieldiv.

Therefore, with the intention to understand the representations about Brazil in African museums and, moreover, of analyse them, we chose the Slave History Museum, a Nigerian museum located in Calabar City, southeast region, on the banks of the Cross River, as the central object of analysis. This is one of the few ethnographic museums of Nigeria that engage an approach to the subject of slavery and, further, to evidence the region in which is located – in this case the Bight of Biafra. Thinking about the importance of museums in the construction of representations of something, this research proposes to understand how Brazil

is represented at the Slave History Museum, using for that virtual material review the museum expositions.

The Slave Trade in Nigeria

The African slavery had a great importance in the worldwide economic development between the centuries XVI and XIX, especially in Portuguese America. The slave trade, therefore, was also the main route of contact between Europeans and Africans. As stated by Albuquerque e Filho in the book “Uma História do Negro no Brasil” (2006), the slavery in Africa is older than the European expedition at the continent. Manningv explain that “the registers of the first Portuguese expeditions through the African coast confirm that the slavery was already a practice in the old Africa – as in almost every place on Earth”vi. However, this slavery stated by Manning was related to conflicts between the many African societies, so in this case the slaves were captured on wars. The novelty of the Portuguese was the slave trade to another continent – then from now, the slaves became a commodity and objects of the economic development in the Europeans colonies in the whole America. The Portuguese were the first to engage at the slave trade from the century XVI onwards, driven by the economic expansion of Portuguese America. However, “was Brazil the main region where arrived the African slaves in Americas, with one third of the total arrived before 1780 and probably two third after this date”vii. Thereby, the slave trade caused a great demographic growth in Brazil, and also produced cultural transformations in many aspects.

Between the different African regions where did departure the slaves to Brazil, we can highlight the Bight of Biafra (where Calabar City is located in), and its location is represented in the map below.

Figure 1 – Illustration of the Bight of Biafra



Source: Mappa del Golfo del Biafra. Available in <https://it.wikipedia.org/wiki/Golfo_del_Biafra> Accessed in Set. 30, 2016.

The Museum

The Slave History Museum was established at the headquarters of the southern British protectorate – named Old Residency – in 2007; between this year and 2011, is built a new edification close to the pre-existing allocation, which protected a part of its collection. Still in the year of 2011 the museum was commissioned, now managed by National Commission for Museums and Monuments. It is a space which houses an expressive quantity of objects and documents related to the slave trade in Nigeria and, therefore, also present representations about it.

Thus, from analyses of the museum exhibition is possible to realize its intention to present that the Nigerian history is marked by devastating events, which wounded the freedom of the people and must be thought and remembered for never become to be forgotten. From this the museum aim to make possible the identification of Nigerian people with their past. During the 60s decades the southeast region of Nigeria fought claiming for political freedom and this created the Nigerian Civil War (between 1967 and 1970). It occurred, therefore, in a country that lived under a historic regionalism, where three different ethnic groups with political goals absolutely distinct coexisted^{viii}. Nowadays, the resistance to this politic unity is still

very present in Nigeria, and this situation takes the country to an unstable conjuncture. Thus, is possible to consider the possibility that the Slave History Museum head towards to the solution of this instability, claiming to develop a mutual feeling among the nation and, besides that, attenuate the internal conflicts.

Representations

The references of the Slave History Museum about the trans-Atlantic slave trade to Brazil may contribute to build the Nigerian representations about our country. Moscovici^{ix} suggests that the representations must be “seen as a specific way to understand and communicate what we already know [...] [having as an objective] the abstraction of meaning of the world and put on it order and perceptions that might reproduce the world in a significant way”^x. Museums contribute to build the representations in the various social groups through the museological language, which will act in the people, with the intention of interacting with them across the exhibitions, making possible the dialogue between the individual and the exhibition, avoiding an empty communication.

Because the Slave History Museum is located close to the old port of Calabar, an important source of slaves to the Americas between the centuries XVII and XIX, the exhibition goes beyond its physical space, that evolve the Marina region, and also the region close to the port of Calabar (previously known as Old Calabar). During the virtual tour across the museum, not only object and artefacts draw attention, but also the discourses that are established. One of them is related to the estimate of slaves transported from the Bight of Biafra to the New World – and this is where we can find Brazil with much evidence, not only as a great receiver, but also because of the wide period that the slaves came in and kept a slave system.

The museum also shows the representation of the slave trade condition to Americas. The concern about the merchants and slaves relation is apparent at the exhibition. Using dioramas, the museum brings the representation of slaves with no personality, they look equal, exposed on the same way, with the same characteristics and sizes. In this scenery that goes back to the history of Nigerian slaves, the visitor is able to understand the way the slaves were seen during the whole period of slavery period: nothing but commodity.

Statistics databases of the Slave History Museum, shows Brazil, as one of the main countries that received African slaves during a long time. Bezerra^{xi} affirm that the Portuguese were the first to visit the region of Cross River, but were the British who created a prosperous society with the traders^{xii} at the region of Bight of Biafra. Despite of that, even so a significant quantity of slaves were transported to the Brazilian ports, mainly those located at the northeast region, being the port of Salvador the main important of them.

Can the museological language be considered to evaluate the exhibitions?

When we think about representations, it is important to know that they are not explicit at the museum's exhibitions. However, they might be perceived through the discourses established there, besides the own historical context which supports them. It is possible to say that the museological language interact individually with the visitor through the exhibition, claiming to a dialogue. Desvallées and Mairesse^{xiii} stated that the communication at the museums is usually unilateral, with no possibility to the public to reply to what they are seeing. This relation is even more complex, because there is no answer during the visit, but is something internalized by the visitor, the answer will come indirectly. Thus, there is the attempt to break up with this passivity creating, across the museological language, a more dynamic interaction with the public. The museological language is mainly formed by a non-verbal language, which depends on visual elements that may communicate its discourses and intentionalities to the public. At the Slave History Museum exhibition the dioramas are used as a resource for this purpose. It is through the dioramas that the museum aims to establish discourses about the slave trade. In the Slave History Museum purpose, as an ethnographic museum, the dioramas are three-dimensional forms of the historical characters, whether they are slaves or the European traders. It is a way to recreate the old scenes, emphasizing the visual forms creating an axiomatic scenario about the theme and what is being treated.

Figure 2 – Representation of a chamber of a slave ship



Source: NWAZOR, Toby. **Visit the Slave History Museum.** Available in:

<http://www.huffingtonpost.com/toby-nwazor/10-things-to-do-in-calaba_b_8747076.html> Access in
20 may 2017.

The figure above represents the chambers of the ships where the slaves were transported during days until they arrive at their final destination. As stated previously, this representation showing the slave with no personality is purposeful at the exhibition to encourage the visitor to think about a different context which is absolutely different of theirs. So it might help to create a representation about that time, since the image is something that the contemporary generation is quite accustomed. Albuquerque and Filho (2006) complement that this kind of condition made the travel unbearable. It was a custom to decrease the quantity and the size of provisions to put more slaves into the ship.

Final considerations

The importance of museums at the building of representations, and also the potential that these institutions have to discuss about polemics and contemporary subjects, like those related to the relations of Brazil with the African continent, is something that can be highlighted. The establishment of representations about the slave trade makes clear the Nigerian engagement to not forget an important part of their history. Across the language and the power of communication that concern to the museum, it tries to dialogue with the public and develop their perceptions about the subject of the exhibition. Furthermore, we may ask ourselves the reasons why a museum that treats with the slavery subject is established in a region whose political stability is even nowadays seen with fear. There will be this museum the purpose to create a national political unit and resist to the regionalism still strong in Nigeria? These questions and others are intended to be answered in later works.

ⁱ Klein, Herbert S (1989). *Novas Interpretações do Tráfico de Escravos do Atlântico*. R. *História*, São Paulo, jan./jul.

ⁱⁱ Free translation of: *o crescimento do novo campo de História africana, bem como o despertar do interesse pela História Afro-americana nos anos 50 e 60 [do século XX], [...] finalmente desencadearam o grande esforço nas pesquisas desta área* (1989, p. 6).

ⁱⁱⁱ Albuquerque, Wlamyra R. de and Filho, Walter Fraga (2006). *Uma história do negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares.

^{iv} Free translation of: *A maioria dos cativos, cerca de 4 milhões, desembarcou em portos do Brasil. Por isso nenhuma outra região americana esteve tão ligada ao continente africano por meio do tráfico como o Brasil* (2006, p. 39).

^v Manning, Patrick (1988). *Escravidão e mudança social na África*. *Novos Estudos*, Bloomington, p. 8-29, jul.

^{vi} Free translation of: “os registros das primeiras explorações portuguesas ao longo da costa africana confirmam que a escravidão já existia na antiga África – como, de resto, em quase todos os cantos do mundo” (1988, p. 15).

^{vii} Klein, Herbert S (1987). A demografia do tráfico atlântico de escravos para o Brasil. *Estudos Econômicos*, São Paulo, p. 129-149, mai./ago.

^{viii} Forsyth, Frederick (1977). A História de Biafra: o nascimento de um mito africano. Rio de Janeiro: Record.

^{ix} Moscovici, Serge (2009). *Representações Sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes.

^x Free translation of: ser vistas como uma maneira específica de compreender e comunicar o que nós já sabemos [...] [tendo como objetivo] abstrair sentido do mundo e introduzir nele ordem e percepções que reproduzam o mundo de uma forma significativa (2009, p. 46).

^{xi} Bezerra, Nielson Rosa (2011). Dimensões da escravidão na África: a baía de Biafra em perspectiva. *Métis: história e cultura*, Caxias do Sul, p. 71-80, jan./jun.

^{xii} Are an ethnic group located primarily in southeastern Nigeria, in the southern part of Cross River State. The Efik speak the efik language which is a Benue-Congo language of the Cross River Family. They migrated over the Cross River from century XVII onwards and established themselves at the area which nowadays is named Calabar. This group founded important trade centres, and, although their economics were primarily based in fishing, the slave trade made this group grow up, bringing slaves from Nigeria and Cameroon hinterland to exchange for European commodities.

^{xiii} Desvallées, André and Mairesse, François (2013). *Conceitos-chave de Museologia*. São Paulo: Armand Colin.

Inmigrantes Emigrados

Julieta Casó Besada
Universidad Central de Venezuela

Resumen

Venezuela históricamente ha sido un país receptor de inmigrantes, nos desarrollamos como Nación con la permanente contribución de otras culturas que se fueron haciendo tan propias, que en la cotidianidad del venezolano el inmigrante nunca fue un extraño sino uno más. La promoción de la inmigración a finales del siglo XIX y gran parte del siglo XX como política de Estado, se basaba en considerar la inserción de individuos de otras culturas como el mejor mecanismo para integrar en la sociedad venezolana patrones y formas de vida que garantizarían mejoras en la sociedad a todos los niveles.

La integración migratoria repercutió en diversos aspectos de la realidad social, como hoy en día sucede con los altos índices emigratorios que se conforman en su mayoría por hijos y nietos de inmigrantes que vuelven a sus raíces. Es repetir la historia, es un irse que también puede ser un volver, es un recuento con las raíces, que implica una doble migración. El fenómeno migratorio de hoy en día, se puede describir como la emigración de los inmigrantes, quienes más allá del motivo de su llegada al país, encontraron razones para quedarse y hacer vida, y hoy vuelven a partir.

El propósito de mi investigación es comprender el actual fenómeno migratorio, desde su complejidad histórica. Me pregunto ¿cuál ha sido la influencia de la migración en la conformación social del venezolano? ¿Qué papel ha jugado en el imaginario social la interculturalidad producto de la integración de gran cantidad de inmigrantes en momentos claves de la construcción social del país? ¿De la Venezuela de inmigrantes a la Venezuela de emigrantes hay aspectos comunes? ¿El hijo del inmigrante, se va o vuelve a sus raíces?

Palabras Claves: migraciones, emigrante, retorno, pertenencia, oportunidad, identidad

Introducción

América Latina es uno de los continentes con más variedad y contraste entre sus regiones, por eso es difícil hablar de una “cultura latinoamericana” en general, donde podamos incluir a países del sur del continente con países del norte y del caribe. Las diferencias en sus regiones, han permitido la conformación de sociedades particulares muy diversas entre sí, al igual que sus habitantes. Esta diversidad en nuestras sociedades nos demuestra la relevancia histórica que los procesos migratorios han tenido en nuestro continente. Argentina y Venezuela no escapan de esta realidad, y aunque los efectos de la inmigración han marcado de manera diferente a cada país, dichos procesos de intercambio poblacional, han estado presentes desde la conformación de cada sociedad latinoamericana hasta nuestros días.

Algunos estudiosos del tema como Lelio Marmora afirman que Argentina ha sido, dentro del continente latinoamericano, uno de los países en recibir la mayor cantidad de inmigrantes desde principio del siglo XIX proveniente de Europa. En Argentina el proceso migratorio más fuerte se puede ubicar en el momento que el país se estaba formando como Nación. La influencia de la inmigración principalmente europea contribuyó al aumento de la raza blanca argentina, en contraste con los grupos originarios, así como también a esculpir la identidad y forma de ser de este pueblo.

En Venezuela los efectos de la inmigración se pueden visualizar claramente al estudiar la conformación mestiza de su población. El proceso de mestizaje se inició en el periodo colonial con la unión de la población indígena y española, posteriormente ya finalizando el siglo XVI la presencia de población esclava proveniente de África le dio un toque particular. El mestizaje, no sólo dio origen a un tipo de raza, sino también a un tipo de cultura. Según Usler Pietri (1937), en la conformación cultural del venezolano, predominan en nuestro pueblo las formas de pensamiento, los hábitos, las estructuras de los conquistadores o pacificadores, que fueron, después de todo, los fundadores del pueblo. La psicología, el modo, el ser cultural del venezolano, están plasmados en el alma del conquistador, con todas las normales y eficaces transformaciones ocurridas en un escenario geográfico diferente al originario y con el aporte del aborigen y el negro.

Aunque existen datos generales que describen el fenómeno migratorio a gran escala, mi intención en esta investigación es estudiarlo desde la mirada de algunos de sus protagonistas por medio de un estudio sujeto céntrico basado en el testimonio de 5 argentinos que vivieron por más de 30 años en Venezuela, y hoy fomentado principalmente por la emigración de sus hijos regresaron para Argentina o están armando su proyecto de retorno. Intento comprender el proceso de adaptación de éstos argentinos que a raíz del proceso dictatorial de la década del setenta, deciden emigrar a Venezuela para continuar sus vidas. Hoy, después de 34 años de haber finalizado la dictadura en Argentina y habiendo hecho de Venezuela su hogar, inician un viaje de retorno, huyendo nuevamente de una situación de crisis y violencia. El retorno ya no es para encontrar una mejor vida para ellos, sino es por sus hijos y nietos que emprenden el viaje. Ésta generación de venezolanos de padres argentinos, miran hacia sus raíces para encontrar lo que sus progenitores consiguieron en Venezuela, es un tipo de migración de retorno en segunda y tercera generación, es una historia que se repite, es un irse que también es regresar, es la historia de la migración a la inversa, es la emigración de los inmigrantes.

La interrogante principal que me condujo a este tema de investigación fue conocer y comprender un poco más de cerca, partiendo de las propias vivencias y experiencias de los entrevistados, cómo determinados aspectos y/o circunstancias vividas en el nuevo entorno produjeron un cambio en su percepción de “volver”. Pude comprobar que dentro de los motivos que llevaron a éste grupo de argentinos a permanecer residenciados en Venezuela estuvo como factor determinante la conformación de su familia, representado principalmente por el nacimiento de sus hijos en el “nuevo” país, y hoy son estos hijos, los que los motivan a volver. La frase “nos quedamos porque nuestros hijos nacieron en Venezuela, y hoy nos vamos porque ellos quieren un mejor futuro” nos lleva a pensar en el sentido de pertenencia a un país, que en el caso de los inmigrantes y sus hijos tiene una doble raíz. El país de mis padres, y el país de mis hijos.

Mi vida se refleja en esta realidad. Siendo hija de padres argentinos nacida en Venezuela, crecí queriendo ser un poco de las dos nacionalidades, podría decir una “venezolana muy argentinizada”, siempre intentando mantener un equilibrio entre lo propio de mi país, y lo que más extrañaba de aquel país de mis padres que me han enseñado a querer y que afectivamente he

considerado como mío también. Hoy en mi proyecto de vida está la posibilidad de emigrar para Argentina con mis hijos, y continuar en mi otra tierra lo que pienso no voy a poder lograr en mi país natal.

Al escuchar una conversación entre un grupo de inmigrantes, en la que describían el hecho de emigrar como: “dejar todo lo que hasta ese momento era normal (cotidiano) para llegar a un lugar nuevo, donde se deja de ser un nacional para convertirse en un “extranjero ”; me pude dar cuenta y reflexionar sobre algunos detalles que para mí habían pasado desapercibidos por ser comunes en la cotidianidad de mi hogar pero reflejan una percepción y un sentimiento muy característico de muchos inmigrantes. El haber desarrollado sus vidas en dos países genera un sentimiento de pertenencia a dos mundos, que aunque parezca contradictorio lleva a un sentimiento de no pertenencia. “El aquí y el allá” siempre están en sus vivencias tanto pasadas como presentes. Este sentimiento de pertenencia a dos mundos y al mismo tiempo a ninguno, como muy bien lo expresa el canta autor Facundo Cabral en su tema “no soy de aquí, ni soy de allá” es una de las características que definen el “ser inmigrante”, y que de cierta forma es transmitida a sus hijos.

El siglo XXI para Venezuela ha representado un cambio vertiginoso en los índices migratorios. Se pasó en pocos años de ser un país de llegada a convertirse en un país de salida. Venezuela al igual que lo vivió Argentina hace cuarenta años, vive condiciones económicas, políticas y sociales que dificultan las condiciones básicas de ciudadanía. La búsqueda de mejores condiciones de vida, y la visión de no tener futuro en el país, está empujando a los hijos y nietos de estos inmigrantes, que forman parte de un amplio grupo que no volvieron a sus países de origen sino que hicieron de Venezuela su hogar. Esta migración que puede ser considerada de retorno marca un hito en la historia migratoria de Venezuela. Gran parte de estos inmigrantes son personas jóvenes, que buscan en la tierra de sus padres lo que en la suya sienten que no van a encontrar, y por eso deciden emprender un viaje de vuelta a sus raíces, son hoy los venezolanos hijos de inmigrantes quienes arrastran a sus progenitores a volver a su tierra natal después de cuarenta años fuera. Podríamos afirmar que este tipo de migración de retorno tiene características muy distintas a las que se suelen encontrar, pero algo es que sí se asemeja con la de sus progenitores es la necesidad de poder vivir dentro de unos márgenes mínimos de ciudadanía y bienestar social.

Con mi investigación no quiero señalar a quienes se van, ni mucho menos negar una realidad que como bien se ha expresado “expulsa” a los venezolanos a buscar la calidad de vida que hoy sienten que el país no les da. Intento estudiarla desde otra mirada, abordar la emigración venezolana desde la visión de los inmigrantes que están emigrando.

Metodología

Dentro del campo de las ciencias sociales existen diversas técnicas que permiten al investigador aproximarse a la realidad social que busca investigar. La selección de la metodología va a depender no sólo del tema que se estudie, sino de que datos van a permitir al investigador dar cuenta de la realidad estudiada de acuerdo a los objetivos propuestos. El campo de estudio de las migraciones humanas, presenta innumerables aristas que pueden ser abordadas desde distintas perspectivas. En nuestro caso, como ya lo expusimos, haremos un análisis centrado en el sujeto

Intentar comprender la forma en la cual los individuos viven una realidad; cómo afrontan ciertas experiencias y le otorgan significados; cómo construyen un escenario que es tanto social como individual, implica incursionar en el mundo intersubjetivo del sentido común, en el mundo cotidiano de los agentes sociales que, a través de sus prácticas cotidianas (habituales) van construyendo fenómenos sociales que son compartidos por miembros de una misma sociedad. Zamora (2001) autora que habla sobre algunos de los aspectos que el investigador social, específicamente el sociólogo, busca responder en sus estudios. Dice al respecto

Nos interesa como sociólogos el individuo dentro de su intimidad, y cómo, dentro de esa intimidad comprende su entorno, ¿qué tipos de significaciones dan cuenta de una vida comunitaria?, ¿cómo el sociólogo puede dilucidar aquellos aspectos que revelen la manera en que determinados individuos construyen las formas sociales que los identifican dentro de determinada situación social?, ¿cómo se expresan simbólicamente elementos de la vida cotidiana? (p.67).

La metodología de investigación más idónea dentro de las ciencias sociales, para realizar un estudio partiendo del análisis del mundo cotidiano, es la cualitativa. En ella se busca la comprensión de los fenómenos tomando en cuenta el significado de la acción de los individuos en su cotidianidad, Rusque (2001) los explica de la siguiente manera

Los investigadores que utilizan el enfoque cualitativo han centrado su atención en los sujetos, considerando que son ellos quienes construyen la vida social, en su vida cotidiana. El modo en que los hombres construyen su realidad se expresa y se produce de manera importante en los procesos interactivos, que se articulan de acuerdo a un sistema compartido de significados que permiten la interpretación de la situación social a través de la elaboración de esquemas de tipificación, tanto de la acción como de los actores (p.14).

Buscamos destacar aspectos de su mundo cotidiano que por lo general en los estudios macro pasan desapercibidos y a nuestro parecer son de vital importancia, ya que son las pequeñas piezas que arman y le dan sentido a ese gran rompecabezas que podríamos definir como migraciones. “(...) para conocer el mundo es necesario que consideremos sólo ciertos aspectos de esa totalidad. Puesto que no es posible captar la totalidad, los individuos escogen ciertos aspectos de ella, que corresponden a las construcciones del sentido común, para desarrollar conocimientos que serían realmente interpretación científica de la acción humana. Esto da como resultado que las investigaciones orientadas por estos principios se mantengan en general a nivel microsocioal” (Rusque, 2001:39). Esta realidad la abordaremos tomando en cuenta: la perspectiva del inmigrante, y de la sociedad que lo rodea, es decir, intentaremos relacionar aspectos individuales con contextos sociales más amplios.

Emigrar: un viaje que nunca sigue el camino estipulado

El proceso migratorio se inicia en el momento en que el individuo se plantea como una opción continuar su vida en otro país. El motivo por el cual se emigra influye considerablemente en el proceso de adaptación en el país de destino. Si una persona emigra por un contrato laboral es posible que el sentimiento de desarraigo no sea tan fuerte, debido a que el viaje tiene una fecha certera de salida y de llegada, aunque en el camino puedan cambiar las condiciones. Este tipo de migraciones con un fin laboral o económico siempre han existido, llamadas en algunos casos, migraciones golondrinas, ya que el fin principal de los inmigrantes es trabajar en el país destino para reunir dinero y volver e invertirlo en su país, es decir, son por lo general migraciones temporales, aunque la temporalidad debe tratarse con mucho cuidado, el planteamiento de una emigración definitiva tampoco no se da con mucha frecuencia.

El tema del retorno siempre está implícito en la vida del inmigrante y aunque en algunos casos se esté consciente de la dificultad de hacerlo, la idea de volver puede estar latente, principalmente en los primeros años de estadía. Sin embargo uno de los aspectos interesantes que pude encontrar, es que transcurridos varios años de estadía en el país de residencia, la idea de regresar cambia, pienso que en éste cambio influye el propio proceso de integración que experimenta el inmigrante en el cual su país de residencia (Venezuela) deja de ser sólo un país de “tránsito” para convertirse en “la casa” en tu país también.

El viaje que se pensaba iba a ser temporal, hasta lograr los objetivos planteados, ya sea una mejor estabilidad económica, o que la situación de Argentina mejorara (lo que implicaba el fin de la dictadura) no influyó en la decisión de permanecer en el país, lo que buscamos describir con esto, es que evidentemente se desarrollaron rasgos identitarios que fueron aferrando al inmigrante a su nuevo entorno, éstos están estrechamente relacionados con el éxito de la experiencia, es decir, que logren una estabilidad o un nivel de vida con la cual se sientan bien. La conformación de la familia, representado en nuestros caso, en el nacimiento de hijos venezolanos, (todos nuestros entrevistados vinieron casados), los une más al país, y aunque no quedó explícitamente relatado en las entrevistas, parece poder leerse entre líneas, que el ser Venezuela la tierra natal de sus hijos les hace sentir que una parte de ellos es de Venezuela, y que emigrar sería un destierro para ellos y sus propios hijos. Cuando se les preguntaba por la posibilidad de volver a Argentina a vivir la última etapa de sus vidas, nuevamente mencionan a los hijos como un vínculo muy importante

que los une a esta tierra y por el cuál regresar a su tierra natal sin ellos no tendría sentido en un momento, como hoy no tiene sentido quedarse en Venezuela si ellos regresan a Argentina.

Hay dos aspectos importantes a considerar en la etapa migratoria que llamaremos “decisión de emigrar”. El primero de ellos, es la evaluación que se hace no solo de las condiciones de vida, sino de la posibilidad de futuro. Para muchos argentinos que llegaron a Venezuela, y de los venezolanos que hoy llegan a Argentina el ambiente en el país se tornó tan asfixiante que, más allá de no ser perseguidos políticos sintieron que sólo en otras tierras podían continuar o concretar sus proyectos de vida. Hace cuarenta años y lo que hoy se repite es una realidad palpable vivida en los dos países que fomentaba de alguna manera el intercambio poblacional, Argentina atravesaba un período de crisis y Venezuela de bonanza y estabilidad. Hoy Venezuela vive una de sus peores crisis, y Argentina goza de niveles óptimos de estabilidad política, económica y social. Pero esta realidad llamémosla macroestructural, se compensa con una realidad individual y la posibilidad dada por las cadenas migratorias de realizar o materializar la experiencia emigratoria. Tanto de los argentinos que llegaron a Venezuela, como hoy de los venezolanos que llegan a Argentina hay algún familiar, amigo o conexión laboral que les brinda apoyo para concretar la posibilidad de establecerse. La existencia de relaciones pre y pos migratorias las encontramos en la mayoría de las experiencias migratorias y es importante darle su valor.

El inmigrante es parte de dos mundos y a la vez de ninguno.

El cambio en cuanto a la percepción es impresionante, si comparamos las sensaciones o los sentimientos en el momento de llegada y los primeros años de estadía, en donde al sentirse extraños y de alguna manera expulsado de su propio país, con todo un camino por delante que conquistar, en donde no tenían nada y Venezuela formaba parte de esa “nada” los hacía sentir cierto grado de rechazo, que a la vez lo adjudicaban a que no eran aceptados, sin tener conciencia que ellos mismos provocaban esa situación, cayendo así en un círculo vicioso muy difícil de romper, generando, en algunos casos hostilidad y negatividad hacia el país de residencia (Venezuela). Luego de transcurridos los años y de haber experimentado no sólo una mejora personal, sino de haber formado su vida, de tener un trabajo estable, vivienda, educación para sus hijos, estabilidad

económica garantizada, y fundamentalmente haber logrado un grupo de amigos con quien compartir y tener una vida social muy satisfactoria y genuina, con afectos verdaderos.

En el momento en que el país de residencia se convierte en “la casa” el país natal, sin dejar de tener la significación de siempre, pasa a ser el país al que se va de visita. Luego de muchos años ya radicado fuera, no sólo las formas de vida a las que estaba acostumbrado el inmigrante, aquellas que había cambiaron, era como algunos los describieron “otros ritmos de vida”, sino que el propio individuo era distinto, ya en su forma de ser estaban incorporados prácticas de conductas del país de residencia, y la interpretación de ciertas conductas que antes eran “normales” también se modificaron, podemos destacar dos aspectos. El primero es el evidente proceso de cambio del inmigrante que ahora enfrenta de alguna manera un “choque cultural” en su propia tierra, y por otro lado, como en la distancia se busca mantener intactos momentos y recuerdos, se idealiza un país que evidentemente ya no es el mismo. La asociación que hace el inmigrante a través de la distancia más que de un país es de una época vivida, son de recuerdos, de añoranzas de un etapa de la vida, que pareciera se hubiera congelado en la memoria, y que al regreso quisiera encontrarlas tal cual los dejó.

Aquí se hace evidente el sentimiento de desarraigo y de no pertenencia, ya que por un lado en su nueva patria (país de residencia) sigue siendo un inmigrante, y en su tierra natal, también lo es. El sentirse parte de otra tierra (país de recepción) puede generar algunos sentimientos contradictorios, ya que pone de cierta forma en prueba su identificación con el país natal. El sentimiento de no considerarse ni de un lugar ni del otro, o parte de los dos no siempre es fácil de interpretar. Ya que por un lado se sigue sintiendo perteneciente a su país de nacimiento, pero también existe el sentimiento de pertenencia asociado al país donde establecieron su vida, formaron su familia y en muchos casos donde han vivido más de la mitad de sus vidas. Podemos decir que el sentimiento de “pertenencia” y “no pertenencia” coexisten en la vida del inmigrante, es por eso, que a la hora de definir la identidad del inmigrante, ésta se puede ubicar en una tercera posición. En donde se puede apreciar rasgos característicos de ambos países. Y que se hace más fuerte a la hora de regresar.

Conclusiones

La identidad nacional es la parte biográfica de un pueblo, encierra el relato de la vida de miles de personas. Es una versión cálida y palpitante del hombre común, de sus sueños, sus luchas, aspiraciones y conquistas. Es el patrimonio y la tradición, el pasado y sus costumbres que se proyectan en el presente. Es una red que se va tejiendo desde la diversidad de sus habitantes, hasta converger en el encuentro de un sentimiento común de pertenencia, mientras este sentimiento se va modelando en la profundidad del alma de cada habitante, y su comunidad.

A pesar de las dificultades que hemos confrontado para poder definir la identidad del inmigrante, comprobamos en esta primera etapa de nuestra investigación, que la identidad de aquellos inmigrantes que han desarrollado la mitad de sus vidas o más en otras tierras, se encuentra como en una tercera posición, construida con rasgos del país de origen, y del país de residencia. Y que se ponen en una suerte de tela de juicio a la hora del retorno.

La vida de un inmigrante se caracteriza por estar siempre compartida entre dos mundos, es el continuo estar “aquí” añorando “allá”, y estar allá recordando el “aquí”. Es sentirse parte de dos mundos y a la vez de ninguno. Es identificarse con la tierra natal, pero también con la tierra de residencia. Reflexionar sobre esta realidad, que encierra dos países y una sola historia, significó para mí replantear aspectos de mi propia vida “como hija de inmigrantes argentinos” y como integrante de lo que podríamos llamar “el mundo del inmigrante” una tarea emocionante y para nada sencilla, en la que pude poner en práctica unos de los aspectos claves dentro de los estudios cualitativos planteado por Husserl, como los es el “volver a las cosas” Ana María Rusque (2001:22) , citando a Husserl comenta al respecto.

Husserl nos está pidiendo que no demos por sentadas las nociones recibidas sino que las cuestionemos. Para los sociólogos en especial ésta tiene una enorme importancia, porque debemos cuestionar nada menos que nuestra cultura; es decir, nuestro modo de mirar el mundo y comprenderlo, la forma en que se nos ha educado, en que hemos sido socializados, para poder averiguar cómo se nos manifiestan concretamente las cosas de manera directa y no a través del velo de la cultura, incluyendo en ella el lenguaje y otras culturas simbólicas”

Por medio de las entrevistas realizadas, observé como el sentimiento de “volver” luego de sentirse parte de otro país puede representar un “doble desarraigo”, ya que significa dejar “otra vez” lo que se ha convertido en propio y cotidiano. A pesar de catalogar el regreso a la patria natal como “volver a emigrar” la idea de volver aunque siempre parecía estar latente, cuando se hace realidad, genera sentimientos contradictorios, miedo de volver a empezar en un lugar que te es propio pero ajeno, es volver a dejar aquello que era ajeno y lograste hacer propio, es un nuevo comienzo que también se vive como un retroceso. Este sentimiento de querer y no querer volver, se ve reflejado en esa forma de ser vivir esta doble migración,

La sensación de desarraigo está presente permanentemente en los relatos brindados por cada uno de los entrevistados. Expresado en el sentimiento de no ser verdaderamente parte de ninguna de las dos nacionalidades, sino una mezcla de ambas, nos permite asumir que el inmigrante nunca deja de ser inmigrante, como dice Facundo Cabral, “*no soy de aquí, ni soy de allá*” es, de cierta forma, estar siempre en la mitad de los dos países.

Un aspecto común que encontramos en las reflexiones realizadas por cada uno de los entrevistados, es la existencia de una ruptura, en dos etapas claramente diferenciadas. Una primera etapa vivida en el país de origen donde prevalece, el haber nacido en esa tierra y haber vivido su infancia y juventud, y otra segunda etapa de gran significación vivida en el país de residencia donde se formaron laboralmente, establecieron su familia y en algunos casos vivieron más años. Se puede percibir que, sienten que existe una raíz muy poderosa con Argentina, su familia, sus afectos, su ciudad, su gente, la forma de vida que dejó, y las costumbres que se niega a olvidar. A la vez de una identidad con el país donde formaron su vida, y un agradecimiento inmenso por todo lo que les dio y permitió lograr.

La historia de un inmigrante, enmarcada en las experiencias de cada entrevistado nos demuestra la importancia de las vivencias en la formación de un individuo como parte de un mundo social, es decir, la formación de un ser social, que continuamente en su mundo cotidiano está interactuando con otros, otorgándole significados a las acciones realizadas tanto por el mismo individuo como por otros.

A medida en que fui profundizando más en los relatos de los entrevistados y en las diversas conversaciones y momentos compartidos, pude comprobar que esa etapa de “adaptación” del inmigrante no es posible ubicarla cronológicamente, sino que es un proceso continuo y sin final. También entendí que estudiar los procesos migratorios ya en el nuevo país de residencia es obviar una etapa primordial dentro del proceso, como es la de emigración, y todos los factores que en esa etapa determinan la actitud del inmigrante en la nueva sociedad.

Esto me llevó a darle mayor importancia en mi estudio a los vínculos pre y pos migratorios. Los mecanismos por los cuales cada inmigrante se establece en la nueva sociedad condicionan el tipo de relaciones que mantendrá en el nuevo ambiente. Cada uno de los entrevistados comentó que al momento de decidir emigrar a Venezuela era poco a nula la información que sobre el país tenían. En todos los casos estudiados, más allá de existir una realidad social que los llevó a tomar la decisión de partir de Argentina, un fuerte estímulo para animarse a realizar la travesía migratoria, y fundamentalmente seleccionar Venezuela y no otro país como destino, fue el tener un vínculo de apoyo, o un puente de conexión con la nueva sociedad.

El sentimiento de logros alcanzados, de metas cumplidas aunque pueden ser vistas como aspectos individuales, está estrechamente relacionadas con el ambiente. cada uno de los entrevistados nos expresó de diversas formas y aunque muy relacionado a cada experiencia individual, como se le agradece a Venezuela por los logros alcanzados, y como ese sentimiento de extrañeza que recaía en un continuo pensar en volver, se desvanece al sentir que el país les brindó muchas posibilidades, es como ellos mismos afirmaron, “es en Venezuela donde me desarrollé, donde hice mi vida, tuve mis hijos”, y es por eso que, llegó un punto en ese largo camino de integración que pudieron decir, Venezuela es “mi hogar”. Hoy ese hogar vuelve a ser el que dejaron, y al que hay que construir con un nuevo impulso migratorio.

Dentro de los factores o situaciones que influyeron en el “sentimiento de pertenencia” prevalece ser Venezuela el país natal de sus hijos, como el lazo más fuerte de unión e identidad con el país. Hoy el regreso es al país de los padres, es encontrar en las raíces las formas de pertenencia. Pero estos inmigrantes emigrados, hoy se sienten como un “doble inmigrante” ya que

partimos que el sentimiento de ser inmigrante no sólo es vívido por los propios inmigrantes sino que es transmitido a sus hijos, que aunque sin la misma intensidad que sus padres, crecieron en la dualidad de dos mundos “el país de mis padres y el propio”.

Referencias

- Marmora, Lelio. (1994) “*Desarrollo sostenido y políticas migratorias: su tratamiento en los espacios latinoamericanos de integración*”, Migraciones en América Latina (OIM) Vol 12.N1/3 Cimal. Santiago de Chile.
- Rusque, A. (2001). *De La Diversidad a la Unidad en La Investigación Cualitativa*. Ediciones FACES/UCV. Caracas-Venezuela.
- Uslar, A. (1937). *Venezuela necesita inmigración*, trabajo publicado en el Boletín de la Cámara de Comercio de Caracas, número 284. Caracas- Venezuela
- Zamora, E. (2001). *Tramas de Vida. La Frontera Colombo-Venezolana (San Antonio-Ureña-Norte de Santander)*. Fondo Editorial Tropycos Ediciones Faces/Ucv

***“La herencia culinaria como punto de encuentro en otra tierra:
migrantes traen su patrimonio cultural inmaterial a Costa Rica”***

Giselle Chang-Vargas

ICICH-ICOMOS - UCR

Costa Rica

Giselle.chang@ucr.ac.cr

1-Introducción

Esta ponencia es un acercamiento a la relación entre dos grandes temas de actualidad: las migraciones y el patrimonio cultural inmaterial (PCI)ⁱ. El primero concierne a un fenómeno socio-cultural que movilizó y continúa movilizandando grandes contingentes de población, que solo ha sido superado por el turismo, actividad que en este siglo, ha logrado superar los movimientos de personas. Sin embargo, aunque su denominador común es propiciar que hombres y mujeres viajen a distintos puntos del planeta, su origen y fines son muy diferentes.

Ambas se basan en la satisfacción de distinto tipo de necesidades (Maslow, 1985), condicionadas por la sociedad y la cultura, que constituyen el marco de valores y metas, concretados en comportamientos. Las migraciones nos remiten a tiempos ancestrales, pues desde el origen de la humanidad y la historia de la cultura, los seres humanos han migrado: hace millones de años, la satisfacción de necesidades básicas para la sobrevivencia impulsó a los seres primigenios a dejar su entorno y salir a buscar alimento y abrigo; luego ampliaron el alcance de su viaje y buscaron nuevas fuentes de agua, más territorio y así satisfacer necesidades de seguridad, estima y autorrealización. En la actualidad las migraciones continúan, pero sus motivaciones han cambiado: se emigra porque la vida está amenazada; hay persecución política, étnica o religiosa; no hay fuentes de trabajo; hay nuevas ofertas laborales, se busca la paz. En suma, la migración es una dura decisión que se toma para mejorar las condiciones personales o del grupo familiar; es un fenómeno que se realiza ante circunstancias graves y en que los actores sociales a veces no tienen opción de decidir el tiempo y destino de migración.

Por otro lado, el turismo es relativamente más reciente, pues su origen se halla en la Edad Media, en peregrinaciones religiosas y expansiones comerciales. Es una actividad económica que se ha convertido en una industria multisectorial y que moviliza millones de personas a todo punto del planeta. Sus dos principios básicos (Burns, 2003) son la búsqueda del placerⁱⁱ y la realización de libertad, con base en un sistema de relaciones entre la oferta de atractivos y la demanda de recursos. Es un fenómeno complejo, ambiguo en que la mediación publicitaria es un factor condicionante y el PCI es un elemento que corre riesgos de comercializarse como una mercancía de la oferta turística.

Nos enfocaremos en un problema de estudio, de gran actualidad e interés por sus vínculos multisectoriales con las políticas públicas: la huella de las migraciones en sociedades multiculturales. El tema de las migraciones en el contexto centroamericano ha sido tratado por varios investigadoresⁱⁱⁱ, cuyos trabajos muestran la realidad de las personas que radican en un país, pese las dificultades^{iv} más allá de la discriminación. El sabor que deja su lectura es de dolor y reflexión, pero también nos preguntarnos acerca de la situación o significado del PCI en ese contexto de exclusión social.

El propósito de esta ponencia es presentar una reseña de la herencia culinaria que algunos grupos migrantes trajeron a Costa Rica, para aproximarnos a conocer las expresiones del PCI alimentario y los mecanismos para su consumo y transmisión fuera del lugar de origen. Se utilizaron técnicas cualitativas de investigación antropológica para conocer las estrategias de adaptación del proceso de búsqueda, preparación de los alimentos y comensalismo. Las fuentes se cifran en consulta bibliográfica y un sondeo preliminar entre inmigrantes del siglo XXI a Costa Rica, a quienes planteamos estas preguntas generadoras ¿qué traen (simbólicamente) en su valija las personas migrantes?, ¿cuándo salís de tu país, qué es lo que más extrañas?.

2- Las migraciones y el patrimonio cultural inmaterial

El desplazamiento a otro país se debe, según Mármora (2004) dificultad de sobrevivencia ante amenazas o peligros cercanos; condiciones socioeconómicas críticas y, posibilidad de formación técnica o profesional en el exterior. En las breves reseñas que presentamos en este documento, se observa que el móvil se debe a problemas que ponen en riesgo la sobrevivencia. Siguiendo a Mármora, en torno a las personas migrantes surgen una serie de imágenes o metáforas tanto desde el país expulsor, como para el receptor. En Costa Rica, en esta última condición ha mostrado xenofobia hacia chinos (cfr. Chang, 2013) y nicaragüenses (Cfr. Sandoval, 2003).

El patrimonio cultural es una herencia y construcción histórica, basada en la memoria colectiva, que otorga un valor especial a elementos o expresiones de la cultura –compartidas por la comunidad o pueblo– porque los considera como parte de la esfera de la cultura propia, pues constituyen un referente identitario. De acuerdo a la Convención para la salvaguarda del PCI (UNESCO, 2004), el P.C.I. “se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana”

Cada año aumentan los inmigrantes, que por distintas causas se desplazan a otros lugares, temporal o permanentemente. Para A. Jiménez (2009:78) “La extranjería supone una forma especial recíproca entre lejanos y próximos dentro de un territorio común”. La adaptación a un diferente contexto socio-cultural y ambiental es difícil, pues implica la ausencia de personas, lugares y prácticas, cuya presencia se añora. Como señalan Dobles, Vargas y Amador, (2015:27), “la migración pone en tensión identidades”, pues los sujetos pueden actuar con rechazo, nostalgia, negación, redefiniciones o procesos de hibridación. Al formular la pregunta generadora la respuesta más común fue: “– las comidas y bebidas compartidas en festejos sociales”. La respuesta, con tono nostálgico, nos remite a dos ámbitos que en la Convención se denominan: usos sociales, rituales y actos festivos; y, conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo.

La cocina es un espacio social en que se comparten y reproducen expresiones de valor patrimonial, que son parte de un largo proceso que implica saberes en relación con el medio ambiente, conocer el tipo de plantas, animales que serán los ingredientes de platillos que se elaborarán con técnicas particulares para determinadas ocasiones. No hay que ser un hábil etnógrafo para observar que cada cultura posee y desarrolla sus maneras de preparar, conservar y comer los alimentos. Por ejemplo, una rápida ojeada a algunos productos nativos y básicos en la dieta de los pueblos del continente americano, como el maíz, el tomate, la papa nos evocan una variedad de comidas y bebidas, que son muestra del conocimiento acerca del manejo de los productos, la creatividad y la memoria.

Es lugar común en la literatura antropológica (cfr. Levi-Strauss, 1964, 1968) reconocer que el comer es un acto físico, que satisface una necesidad básica para sobrevivir, pero la manera de comer es un acto cultural. Cada fase del proceso conlleva conocimientos (transmitidos por la tradición oral) para lograr un buen producto. El consumo de los alimentos puede realizarse en privado o públicamente, según la normativa cultural, pero el acto de compartir con otras personas mientras comemos, tiene un significado que se manifiesta de distintas maneras: el padre que castiga a su hijo y le prohíbe cenar con la familia; la mujer que come sola en la cocina y su machista esposo e hijos en el comedor; un grupo social que estigmatiza compartir un espacio físico con

personas ajenas al grupo, así como los alimentos que esos otros preparan; invitar al vecino extranjero que no tiene con quién compartir momentos especiales en su cultura (Navidad, *Thanksgiving*, un natalicio, etc.), entre otros.

Hay una relación significativa en el caso de las personas migrantes, pues el compartir con otros refuerza vínculos de solidaridad y como lo apuntó Robertson Smith en 1889: “...debemos recordar que el acto de comer y beber juntos es la expresión solemne y categórica del hecho de que todos aquellos que comparten la comida son hermanos, y que todos los deberes de amistad y la hermandad están implicados en ese acto común” (citado por Goody, 1995: 25). El comensalismo es un punto clave para la transmisión de las comidas y bebidas, pues su consumo es social y en situaciones que congregan familiares y amistades, como las reuniones dominicales o con ocasión de festejos populares, es un gran promotor, pues, como dice Goody (1995:25) “refuerza lazos comunes”. La relación del patrimonio cultural de algunos migrantes en contextos multiculturales, es similar a la indígenas y colonizadores, pues parafraseando a Bonfil (1992:139), ante la incomprensión de sus herencias no hubo fusión, aunque sí resemantización y apropiación cultural.

3- Mosaico de migrantes en Costa Rica

El actual territorio costarricense —ubicado en el sur del istmo centroamericano— fue ruta de paso de migrantes que poblaron el continente americano. Costa Rica se ha configurado con el aporte genético y cultural de amerindios y migrantes de todos los continentes, entre los que destacan chinos, italianos y afrocaribeños insulares, que llegaron en distintas oleadas, durante la segunda mitad del XIX. En la primera mitad del siglo XX, arribaron personas de la diáspora judía, de países árabes y, en la segunda mitad la concentración fue del resto de Centro América, de Argentina, Chile y Uruguay. El proceso continúa y en los últimos años el mayor grupo de inmigrantes procede de Nicaragua y de Colombia.

3.1- Algunos casos del siglo XIX

Costa Rica se independizó de España en setiembre de 1821, fecha en que inicia la vida republicana, cuyo motor de desarrollo económico se basó en el cultivo del café, que se trasladaba en carretas jaladas por bueyes, desde el Valle Central hasta el puerto de Puntarenas en el Pacífico. Pero, el proyecto nacional miraba hacia el Atlántico, como tierra de excepción, como apunta Murillo (1995:68), foco de interés oficial “por extender la hegemonía sobre territorios de más allá” y en 1870 se inicia la construcción de la vía férrea al Mar Caribe. Otra gran empresa fue la instalación de plantaciones bananeras, que condujo a un enclave en Puerto Limón, donde llegaron muchos inmigrantes que se desplazaron a Costa Rica en búsqueda de trabajo (gerencia, mandos medios, servicios y peones). Una vez terminada esa obra, muchos de los trabajadores se quedaron en el país. Su huella física se halla en el genotipo y fenotipo de sus descendientes que se mestizaron biológica y culturalmente con la población nativa (indígena y de otros mestizajes heredados del período colonial). Sin embargo, su impronta intangible se encuentra en distintas expresiones culturales, tradiciones introducidas por los migrantes y que fueron transmitidas a las nuevas generaciones, que las han recreado como parte de su herencia patrimonial.

Esta herencia inmaterial se halla en distintas expresiones de la cultura de los y las inmigrantes, como la toponimia, ritmos musicales, herbolaria, entre otros. Sin embargo, consideramos que los elementos asociados a elaboración de comidas y bebidas y, el comensalismo son los más representativos. Los casos de migrantes del siglo XIX,

entraron al país por Limón, en la costa caribeña, cuyos pobladores primigenios son pueblos indígenas bribris y cabécares asentados en la cordillera y llanuras de Talamanca, Chirripó y el Valle de la Estrella. Como dice Ross (2002:9-10): “Limón, fue cuna de los movimientos sociales del país, fue a partir del siglo pasado algo más que un puerto bananero...Limón que conoció la existencia de una zona blanca discriminatoria.../...se convirtió en la ventana multicolor –por razas, culturas, costumbres y orígenes– que asoma a Costa Rica hacia las azules y agitadas aguas del Caribe”. Seguidamente, presentamos una breve reseña de los principales grupos o comunidades de migrantes y de comidas y bebidas que cargaron simbólicamente en su valija al venir a tierras costarricenses.

3.1.1 Afroantillanos. Este grupo de población se configura de habitantes del Caribe insular, en su gran mayoría procedentes de Jamaica, que a su vez son descendientes de africanos trasladados a América durante el período del tráfico negrero. Las personas que inmigraron eran de diversos sectores sociales y niveles educativos. Al venir de colonias inglesas trajeron costumbres como tomar el té, acompañado de panecillos (*muffins*), que todavía se elaboran en Limón. La impronta de África se conserva en el uso de ingredientes y técnicas para preparar los alimentos y probablemente, debido al aislamiento en que durante décadas se mantuvo a esta región del país y, sumado a una alta dosis de resistencia cultural por la población afro-caribeña. Según los estudios de Ross (2002:11-12), entre los productos de tradición africana que se conservan están varios tipos de tubérculos como los ñames, malangas, variedades de frijoles, hojas verdes como el *calalú* y *yokotó*, *aki* o seso vegetal, chile panameño y entre las técnicas, las frituras, rondones y guisos. La cocina se enriqueció al recibir la influencia jamaicana de la fruta del árbol de pan y al incorporar productos nativos como la yuca o casava, el pejibaye. Entre los platillos tradicionales de la cocina afrocaribeña están: el *rice & beans*, el *run-down* o rondón de pescado, camarones, iguana con leche de coco, *escovitch* o pescado en escabeche; tortuga, bacalao con *aki*; los *patí* o pastelillos de carne picada con chile picante; *dumplings* o tortas de harina; *pan bon* (del *bun* inglés) de frutas y especias; galletas de jengibre, de maní; el *journey cake* o pancito viajero, entre otros.

3.1.2- Chinos. Aunque la política inmigratoria costarricense fue similar a la de otros países americanos que preferían abrir sus puertas a europeos y discriminar a africanos y asiáticos, tuvo que ceder ante varias razones (Chou, 2002: 39): la negativa de los europeos de trabajar como peones, la escasez de mano de obra para las grandes empresas republicanas y porque se enteró de la capacidad e inteligencia de los culíes chinos contratados en Cuba. El primer grupo de chinos llegó en 1855, siguieron las oleadas de 1873 y 1880, constituidas por cientos de hombres que venían a trabajar en fincas cafetaleras del Valle Central y otros en la obra del ferrocarril. A estas, se agregan otros flujos migratorios del siglo XX, cuyos móviles políticos, económicos y comerciales, permitieron que los inmigrantes se asentaran en todas las regiones del país, donde cultivan hortalizas: pepino, col, mostaza, berenjena y crearon organizaciones de distinto tipo, con el común denominador de compartir la rica gastronomía china en sus reuniones y sobre todo en ocasiones especiales como el banquete para celebrar el Año Nuevo (en enero o febrero, según el calendario oriental). De manera similar a otros pueblos inmigrantes –ante la limitación con el idioma– el comercio es el mecanismo de adaptación más utilizada por los inmigrantes árabes, judíos, asiáticos que llegan a América. Otras estrategias que fomentaron lazos fueron la creación de organizaciones y el compartir las celebraciones significativas de ambos países. En todas ellas, las comidas tradicionales facilitaron la inserción de los chinos en la sociedad costarricense, pues convidaban a banquetes e instalaron restaurantes en todos los pueblos y cada vez en más barrios. No obstante, hay dos menús: el tradicional chino y el popular “casado chino”. El

primero se compone de platillos tradicionales chinos, desde la variedad de bocadillos *dim sum*, para el desayuno, hasta con varios platillos basados en carnes de res, cerdo, pollo y mariscos acompañados de brócoli, jengibre, cebollín, chile dulce, zanahoria, hongos, bambú, y otros vegetales al vapor o en salsa de ostiones, agri dulce de mandarina o soja. El segundo platillo toma el nombre del popular “casado”^v tico, pero con fideos y arroz al estilo chino.

En San José y otras ciudades hay tiendas especializadas donde venden productos industriales importados de China (salsas de soja y mariscos, diferentes tipos de té, arroz de jazmín, etc.). La primera semana de octubre se celebra el día de la cultura china-costarricense y por lo general cerca de la entrada al Barrio Chino, instalan una gigantesca olla donde varios chefs chinos cocinan arroz cantonés, que se ofrece gratuitamente a cientos de transeúntes.

3.3.1- Italia. La emigración europea durante el siglo XIX fue de gran magnitud, cuya evidencia se nota en los millones de descendientes de personas que durante ese período buscaron otros destinos. Un país muy afectado por ese éxodo fue Italia, que, como lo apunta Bariatti (2002: 6), según las estadísticas entre 1876 y 1976 registra un 44% de migrantes hacia América. La causa, según esa historiadora hay que buscarla a la incapacidad económica para adaptarse a los procesos de modernización de la revolución industrial. La inmigración a América era parte de políticas de países agrarios que construiría grandes obras de infraestructura. Bariatti (2002:21) distingue varios flujos migratorios: uno esporádico durante la colonia; uno masivo de 1887-1888; otros discontinuos, de 1889 a 1940) y la Colonización de San Vito de Java en 1952.

La mayor parte de los inmigrantes llegaron para trabajar en la obra de construcción del ferrocarril y tras una huelga por condiciones de los campamentos y la salud, varios regresaron a su patria, pero muchos se quedaron donde contrajeron matrimonio con costarricenses. Este grupo impulsó una colonia italiana, que llegó a ocupar el segundo lugar de los extranjeros, después de los españoles (Bariatti, 2002:88). Estas uniones de carácter bicultural se caracterizan por el bilingüismo (español-italiano). La huella de estos migrantes se evidencia en las primeras industrias alimenticias que surgieron en el país a inicios del siglo XX, pues en 1903 varias familias italianas fundan fábricas de fideos y otros cortes de pasta, ya que el consumo de *spaghetti* era parte de la dieta.

En la segunda mitad del siglo XX, con el cambio cultural en que se trabaja la jornada continua de 8 horas, con una hora de receso para el almuerzo (esto acaba con más tiempo para ir almorzar a la casa y aprovechar la siesta) se populariza el vocablo “casado”, que es una versión casera de un almuerzo familiar, pero consumido en pequeñas fondas o restaurantes cercanos a los centros de trabajo. Uno de los componentes del casado es una porción de macarrones en salsa de tomate, ajo, orégano y cebolla o un canelón relleno de queso o carne, envuelto en huevo. Desde hace varias décadas, en las celebraciones sociales, es común que el plato festivo sea la lasaña. Esta se prepara desde la manera tradicional italiana con ingredientes como carne picada, berenjena, salsa de tomate, queso mozzarella y parmesano, hasta adaptaciones locales con palmitos en salsa blanca y queso Turrialba.

En 1952 se dio otra migración de familias italianas que colonizaron parte del cantón de Coto Brus, al sureste del país. En las fiestas patronales y navideñas en la misma mesa comparten el *panettone* con el tamal de maíz y en la vida cotidiana coexisten el

gallo pinto (arroz con frijoles y otros condimentos naturales) con los platos de la cocina italiana.

En la actualidad, los restaurantes y *trattorias* italianas son muy estimados, pero no están al alcance todos los sectores sociales. Sin embargo, el surgimiento de pizzerías para distintos gustos y sectores sociales es constante en zonas urbanas y rurales.

3.2- Casos del siglo XX-XXI

Este período se caracteriza por la continuidad de migrantes de otras culturas, como judíos, árabes, indios orientales y otros asiáticos, que constituyen minorías étnicas o religiosas, que han compartido su cocina más al interior del grupo.

3.2.1-Cono suramericano: La situación política del cono sur de América fue un factor que en la década de los 70 y 80, expulsó a cientos de exiliados de Argentina, Chile y Uruguay, que vinieron a dar su aporte intelectual o artístico al medio cultural costarricense, donde compartieron no solo sus experiencias académicas sino las reuniones con sus homólogos del país receptor alrededor de mesas con café de Costa Rica con las empanadas particulares de cada país. La proyección de sus costumbres culinarias tuvo como nicho social las reuniones en las llamadas trovas, que congregaban a jóvenes del mundo universitario a escuchar poesía, cantos y música siempre matizados con vino del sur y las empanadas particulares a las subregiones. Su huella gastronómica también se nota en las parrilladas en varios sitios de la capital.

3.2.2- Centro América: la situación de guerra y otras formas de violencia e inseguridad social en la mayor parte de Centro América provocó oleadas de inmigrantes, siendo los guatemaltecos, salvadoreños y nicaragüenses los grupos mayoritarios. A pesar de compartir muchos elementos culturales de la tradición mesoamericana, al ser esta más fuerte en esos países, el aporte de su cocina enriqueció las comidas basadas en el maíz como más variedad de maneras de hacer los tamales, las pupusas (que desde hace varios años se venden en las ferias agrícolas de fin de semana, en festivales, en el área de comidas de los centros comerciales (mall), las acemitas, entre otras.

3.3- Siglo XXI

3.3.1- Nicaragua: el contexto de inestabilidad política y económica de este país vecino desde la primera mitad del siglo XX continua hasta la actualidad un proceso de expulsión de su población, lo que se debe a varios factores: la guerra que culminó en 1979 con el fin de varias décadas de dictadura somocista fue seguida de períodos de inestabilidad política por “los contra” (grupos paramilitares contrarios al proceso sandinista), a lo que se suma la motivación por la búsqueda de mejores oportunidades y la situación de pobreza extrema ante la falta de fuentes laborales en el país de origen.

Los inmigrantes nicaragüenses tienen dos tipos de perfil: hombres jóvenes que trabajan como peones de construcción o en la cosecha de melones, café y otros productos agrícolas y por otro lado, mujeres que dejan sus hijos al cuidado de su madre u otro familiar, algunas tienen su pareja en Nicaragua, pero la función de jefas de hogar que proveen la alimentación de sus hijos, madre y esposo es la mujer, que en su mayoría trabajan como empleadas domésticas o en actividades comerciales, como ventas ambulantes de frutas, verduras y bolsos, adornos para el cabello, ropa.

Ante la pregunta generadora, la respuesta más común fue: la familia, las comidas y bebidas, sobre todo las de épocas festivas, como la celebración de la Purísima, la

Navidad y Semana Santa. Los platillos que comen esos días festivos son los nacatamales con carne de cerdo; son frecuentes los platos dulces como el ayote en miel, gofios, bollo de coco, piñonate, nisperito, huevo chimbo, bollito de ajonjolí, bienmesabe, coyolitos, entre otros. Entre los platos salados está el vigorón, favorito para celebrar los cumpleaños; la carne en vaho, el pescado frito con salsa de pinolillo, la sopa de mondongo, el indio viejo, la moronga (morcilla),

Los jóvenes inmigrantes que trabajan en el sector servicios, encargan el almuerzo a alguna compatriota que les lleve arroz y frijoles con tortilla palmeada de maíz; quesillo (una tortilla con queso, cebolla, vinagre). Al comentar que esos productos son los mismos, la respuesta es que no saben igual o que el quesillo no se consigue, pues lo más parecido es el queso palmito. Otro factor de diferencia puede ser que en Nicaragua la mayor parte de los hogares cocinan con leña, el arroz se pone a tostar más tiempo y se usa manteca en las fritangas; mientras que en Costa Rica se usa la cocina eléctrica o el gas y la manteca se ha sustituido por aceites vegetales. El Parque de la Merced, en el centro de San José es punto de reunión social de los y las nicaragüenses y cerca de allí van a un restaurant de comidas típicas de su país.

3.3.2-Colombia: La inseguridad por la situación del narcotráfico, afecta a la ciudadanía colombiana, que desde inicios del presente siglo ocupa el segundo lugar de inmigrantes. Al asentarse en Costa Rica trabajan como profesionales (es frecuente el caso de disciplinas del área de salud) en salones de estética y belleza, panaderías con productos colombianos. Los migrantes son en su mayoría familiares nucleares y otros miembros del grupo familiar, que proceden de región. Al preguntar sobre lo que añoran de su país, además de la falta de otros familiares mencionan “las comidas”, entre ellas la sobre barriga a la criolla, el cocido boyacense, el albondigón, los desayunos con caldo de costilla, la changua, sopa de plátano picada con carne; las longanizas, las garullas, los ajiacos, la sopa de palas en cazuela; en los postres: brevas en arequipe, cuajada, dulce de uchucas, obleas, marquesas, entre otros. La respuesta conduce a reflexionar sobre los componentes de la cultura alimentaria, pues salvo la mucho mayor extensión del territorio colombiano, hay varios elementos en común entre ambos países pues ambos poseen regiones cafetaleras, caribeñas, de sabana, de bosque o selva donde habita una diversidad de población mestiza, indígena y afrodescendiente.

Hay productos que no se hallan en Costa Rica (por ejemplo, algunas variedades de papa y de frutas, cortes de carne y chorizos), otros son más escasos o se usan menos que en Colombia (el tomate de árbol, el maíz amarillo). Se extrañan platillos como el ajiaco y la bandeja paisa. El ajiaco tiene particularidades regionales, aunque sus ingredientes básicos son dos tipos de papa, perrito de pollo, trocitos de mazorca, arvejas verdes y, la bandeja paisa, que es el plato homólogo del “casado tico”, pues se basa en arroz, frijoles, huevo, plátanos maduros y carne.,

En suma, ¿será algo intangible que le da un sabor especial a los platillos del terruño? Al entrevistar a colombianas que migraron con su familia relatan que cuando añoran una comida las opciones son: ir a un restaurant de comida colombiana (pero la oferta no es muy variada); revisar si tiene ingredientes en la despensa o esperar a que algún pariente se los traiga y la más alegre: compartir los platillos en una celebración con familiares y amigos y disfrutar de la cocina tradicional en otra tierra.

En la actualidad, la población costarricense o “tica” ya come almojábanas, arepas simples o rellenas. Hay palabras del español que se dicen igual en varios países, pero sus ingredientes son diferentes. Es el caso de la arepa (tortilla de harina de trigo, semejante

al *pan cake*), que en Costa Rica se acostumbra como bocadillo dulce para acompañar el café y en el caso colombiano y venezolano, la arepa es una tortilla de maíz, que fríe y se come simple o rellena de queso, carne, etc.

Conclusiones

En este primer acercamiento, con base en la consulta bibliográfica y el trabajo de campo, consideramos que, a pesar de actitudes y prácticas de exclusión al migrante, si ha sido fuerte la presencia del PCI en el ámbito culinario. Semejante a situaciones de contacto intercultural en que un grupo domina al otro, en este caso, durante un período los migrantes comparten su PCI alimentario dentro del grupo, como elemento de cohesión social y reforzamiento de su identidad en otro país. Con el paso del tiempo, ese PCI de migrantes se filtra en la sociedad receptora y algunos elementos son asimilados o apropiados y pasan a ser parte de su consumo alimenticio. Es el caso del “chop suey a lo tico”, las pastas italianas, el rice & beans y otros más recientes como las pupusas, las arepas.

A pesar de que en Costa Rica haya ingredientes para cocinar un platillo, los migrantes sienten una carencia... ¿será el afecto de la mano que cocina, la modificación de alguna técnica o la diferencia en el contexto del comensalismo? hay algo intangible que le da sentido, pues la gente sale de su terruño y consigo trae –en la memoria o en la mochila– un pedazo de la cocina regional.

Los datos de investigaciones no aportan elementos que indiquen que la discriminación hacia los migrantes de un determinado país, sea una actitud que se extienda hacia sus tradiciones alimentarias. Hemos escuchado algunas expresiones lingüísticas de choteo, pero, todavía ese es un campo por conocer y profundizar.

Patrimonio implica una selección, una jerarquización de lo relevante y parece que la cocina es parte de eso...que se llama identidad.

Bibliografía

- Bariatti, R. 2002. Italianos en Costa Rica 1502-1952. San José: Universidad Autónoma de Centro América.
- Bonfil Batalla, G. 1992. “Nuestro patrimonio cultural: laberinto de significados”. En: Pensar nuestra cultura. México: Alianza Editorial.
- Bozzoli Vargas, M.E. 1995. La población costarricense: diversidad, tolerancia y discriminación. Herencia UCR, vol. 7-8, pp.131-148.
- Burns, P. 2003. Turismo e Antropología. Brasil: Chronos.
- Chang Vargas, G. 2015. Acervo turístico cultural costarricenses. San José: EUNED.
- Chang Vargas, G. 2014. Temor a la otredad: Transferencia en los imaginarios acerca de la comunidad china en Costa Rica. En: Istmica. UNA
- Chang, G; Le Franc, R y F. González. 1984. Comidas y bebidas tradicionales afrolimonenses. Proyecto OEA-MCJD. San José: Dpto. de Publicaciones MEP.
- Chou, D. 2002. Los chinos en Hispanoamérica. Cuaderno de Ciencias Sociales N°124. San José: FLACSO.

- Dobles, I; G. Vargas y K. Amador. 2014. Inmigrantes: psicología, identidades y políticas públicas. San José: Editorial UCR.
- Goody, J. 1995. Cocina, cuisine y clase. Barcelona: Gedisa.
- Jiménez Matarrita, A. 2009. La vida en otra parte. Migraciones y cambios culturales en Costa Rica. San José: Editorial Arlekin.
- Levi-Strauss, C. 1964. Lo crudo y lo cocido. México: Fondo de Cultura -económica.
- Mármora, L. (2004). Las políticas de migraciones internacionales. Buenos Aires: Paidós.
- Maslow, A.H.1985. Motivación y personalidad. Barcelona: Sagitario)
- Murillo Chaverri, C.1995.Identidades de hierro y de humo. La construcción del ferrocarril al Atlántico 1870-1890. San José: Editorial El Porvenir.
- Ross, M. 2002. La magia de la cocina limonense. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Sánchez, e y Sánchez C.E. 2015. Paseo de olla. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Sandoval, C. 2014. Inmigrantes: psicología, identidades y políticas públicas: la experiencia nicaragüense y colombiana en Costa Rica. San José: Editorial UCR.
- Sandoval, C. 2015. No más muros: exclusión y migración forzada en Centroamérica. San José: Editorial UCR.
- Sandoval, C. 2016. Migraciones en América Central. Políticas, territorios y actores. San José: Editorial UCR.

ⁱ Este trabajo es producto de una actividad de investigación, previa al proyecto Patrimonio y Migraciones, de la Cátedra Patrimonio y Diversidad Cultural de la UCR.

ⁱⁱ (mediante actividades lúdicas de diversión, recreación, juego, contacto y observación de la naturaleza y otras costumbres, con ampliación a otros campos como el turismo sexual, de salud, de sitios de postguerra).

ⁱⁱⁱ Carlos Sandoval, sobre mitos sobre migrantes de Nicaragua y migraciones forzadas en Centroamérica (2003, 2007, 2015, 2016); Ignacio Dobles, Vargas y Amador, sobre la psicología e identidades en la experiencia nicaragüense y colombiana (2014); Carmen Caamaño (2007,2015), sobre emigrantes de Costa Rica en Estados Unidos, entre otros.

^{iv} Ej. las movilizaciones por la región para lograr cruzar el río Bravo.

^v Casado, al estilo “tico” se compone de arroz, frijoles, algún tipo de carne y de picadillo de papa, chayote; plátanos maduros y ensalada de repollo o lechuga con tomate), que en su modalidad china se compone de un gran plato con chop suey, arroz frito cantonés y sopa de wantan.

**Creating a Sense of Place One Stitch at a Time:
The role of embroidered pillows in the Ukrainian Canadian community**

Larisa Sembaliuk Cheladyn

Kule Folklore Centre – University of Alberta

Canada

April 2017

cheladyn@ualberta.ca

Abstract

This brief history of the Ukrainian Canadian embroidered pillow (podushka) places it in context, describing how it became a major index of such a large diaspora community. Each embroidered podushka has a story, reflecting a “social life” of connections and non-verbal expressions of identity. The meaning and significance is often held within many generational layers. To gain a deeper insight into both the nature of these Ukrainian Canadian artifacts and the artisans who created them, my study approach involved a negotiation between past and present, gathering information from 57 interviews, and analysis of 496 Canadian-made, hand-embroidered podushky created between 1920 and 2015. Often, interviewees saw the podushky as articles that bonded them to their ancestral roots and families, even those who had passed on; they had become an heirloom that embodied the relationship between individuals and communities. In many cases, the creation of each podushka was also regarded as a means of coping, a meditative activity that managed change and daily challenges.

Introduction

Since the first arrival of Ukrainians to Canada in 1891, the folk art of pillow embroidery has endured five waves of immigration, and has been influenced by six subsequent generations that have flourished in a new home. Over that period of time, Ukrainian Canadian embroidered pillows (podushky)¹ have been a form of decoration, and their creation a leisure activity. This paper presents a brief history of Ukrainian Canadian podushky and reflects on the narrative associated with the production and consumption of these unique artifacts, describing how they became an index of such a large diaspora community.

Historic Background

Historically, Ukrainian embroidery has been a form of decorative embellishment on clothing as well as household and ritual items. Female and male fashions, including blouses, shirts, jackets, skirts and pants/trousers, were often trimmed with needlework. Embroidery was also commonly found on ritual items such as the rushnyky (ritual towels) and on house hold décor – most commonly pillow covers. The embroidery patterns have also served as a form of visual identity. For example, families within a specific region or village share distinct motifs and colours which identified clan connections.² On occasion, motifs have also held symbolic meaning and served as talismans of good luck, fertility or to ward off evil.³ Traditionally, decorative embroidered podushky are included in a young girl’s dowry.⁴ Vira Zaychenko, senior curator of the History Museum in Chernihiv, Ukraine, has identified several examples dating back to the mid-17th century that reflect the higher status of embroidered podushky. One story in particular is from among the ranks of the Kozaks. The daughter of Hetman I. Samoylovych [1672-1687] was married to F. Sheremetyev, a high ranking Russian boyar. In her dowry, several embroidered items are mentioned, among them “a bed sheet embroidered with gold and green thread and six pillow cases to match.”⁵ Embroidered dowry podushky often serve as a visual indication of wealth. Larger sizes, greater quantities, and fine intricacy of the patterns all suggest prosperity in the family.⁶ A typical embroidered pillow, found in rural Ukrainian communities, is approximately 1-meter square and embroidered on the edge so that the pattern can be fully displayed when podushky are stacked on top of each other. Figure 1 is an example from a visit to Ukraine in 1981 when guests were greeted by relatives proudly showing off the family’s personal collection of pillows that would become their daughter’s dowry. The embroidered dowry pillow is a tradition that has endured over time and still exists in some localities within Ukraine.⁷



Figure 1. Podushky from a wedding dowry. Chernivsti, Ukraine, May, 1980. Photo: Paul Sembaliuk

A Reflexive Perspective

The tradition of creating embroidered pillows has carried over to Canadian soil. I have chosen to use this piece of material culture to study Ukrainian integration into the Canadian community following immigration. To date there have been five waves of Ukrainian immigration to Canada; they are loosely identified as such:⁸

1st Wave – 1891 – WWI

2nd Wave – WWI to WWII

3rd Wave – post WWII to 1970

4th Wave – 1970 - 1991

5th Wave – Post 1991 to the present

My personal background and relationship with Ukrainian embroidered podushky has inspired my research and served as an investigative starting point. I am a third generation Ukrainian Canadian - a descendant of families that arrived during the first wave of immigration between 1891 and the First World War. I grew up in Edmonton, Alberta which has one of the largest populations in the world of Ukrainians living in diaspora. I come from a culturally rich Ukrainian bilingual home, and in my youth, I was surrounded by typical Ukrainian artifacts that I like to refer to as the trifecta of Ukrainian home décor. Pysanky (Ukrainian Easter eggs), rushnyky (ritual towels), and embroidered podushky could also be found in the homes of most of my extended family. As an artist, I have always been curious about folk art as a form of artistic expression and found it interesting that there is a significant amount of

research compiled on pysanky and rushnyky in Canada, but very little on the history and production of the equally popular Ukrainian Canadian embroidered podushky.⁹

To satisfy my curiosity, and complete my Master's thesis,¹⁰ I embarked on a research project with the intent of recording the production and consumption trends of embroidered podushky in Canada, and identify how both their physical features and meaning have evolved over time. To gain a deeper insight into both the nature of these Ukrainian Canadian artifacts and the artisans who created them, my study approach involved a negotiation between past and present. In 2015, I gathered information from 57 interviews with participants from across Canada and from various generations and waves of immigration. I also analyzed 496 Canadian-made, hand-embroidered podushky created between 1920 and 2015.

Chronology of Inspiration

The major focus of my research was on identifying the variations between Ukrainian and Canadian versions of the artifact, specifically how the environment, social interactions while enroute to Canada, and the intersection between the waves of immigration and each new generation of descendants influenced construction and form. In the course of my observations, I found that identifying the source of inspiration for the creation of embroidered podushky, and how it varied from wave to wave and between generations, could provide meaningful insight into immigrant integration into the Canadian community.

First Wave – 1891-WWI

When put into historical perspective, prior to 1920, Ukrainian embroidery in Canada was scarce. The first wave of immigrants arrived between 1891 and the First World War; the majority were uneducated peasants, enticed to immigrate by the promise of free land. Many of the first pioneers made the journey with literally only the clothes on their backs and a trunk full of essential supplies. During this era, very few immigrated with decorative textiles, and if so, the primary purpose was functional or religious. For example, woven kylyms (tapestries) served as insulation on walls, and rushnyky (ritual towels) draped icons. Also, among first wave immigrants, leisure activities such as embroidery were a luxury. Time was most often occupied with survival activities including clearing land, farming, hunting, and gathering. In addition, it was common for men to leave the homestead for seasonal employment on work crews that were opening up the uncharted country, thus leaving their wives and family to look after the farms by themselves.¹¹ There was little time to create and embroider for decorative purposes.

Essentially, the first Ukrainian settlers arrived wearing most of their embroidery – bringing very little from their cultural heritage to serve as visual reference and inspiration for future embroidered pieces. The demographics of the immigrants also factored into the lack of embroidery in the community. The average age of the young women was under 20 years of age. By virtue of their youth, many lacked the accumulated memory and expertise that could reproduce patterns and items from their homeland, an activity more often done by older women. My own great-grandmothers were typical young immigrants: one was 14 years old and newly married, another arrived at 15 years of age with two small children under the age of 3. Therefore, compared to the homeland environments that the pioneers left behind in Ukraine, traditional Ukrainian embroidery in Canada during the early 1920s was actually

quite scarce. Other than blouse sleeves, there were few sources of inspiration from traditional Ukrainian motifs and techniques.

I have yet not found any recorded accounts or samples of embroidered podushky coming over from Ukraine to Canada during the first wave. However, I have identified six podushky that were created in Canada during this era. They are small, having been created on reused flour or sugar sacks, and the patterning on them is very similar to patterns found on clothing. Two of them are actually made from re-purposed blouse sleeves. I also had one research participant recall her mother's immigration story of having to leave her dowry behind, and when she had a spare moment, which was rare, the first thing she embroidered in her new home was a small pillow to represent her marriage and connect her to her homeland.¹²

As the first wave and their descendants began to integrate into the community, there are accounts of intercultural needlework exchanges that inspired creative interpretation and satisfied the artistic urge to produce decorative objects. One 96-year-old recalled that as a young girl "If you wanted something pretty, you had to make it yourself."¹³ She would look at mail order catalogues from the Eaton's department store, or go down the road to visit a neighbour to learn a new stitch or copy a new pattern. The thought of cultural authenticity did not come to mind. She was motivated to create, and would take inspiration from wherever she found it – whether it was church linens, an advertisement in a newspaper, or from the English woman or Aboriginal family that lived in the same community.

Second Wave – WWI-WWII

The second wave of immigration was during the interwar period, roughly between 1920 and 1940. This demographic was very different than the first. Many were literate, and came from urban communities. They had also had more exposure to fashion and home décor trends from Western Europe. And, it is significant to note, during this time period several popular Ukrainian women's magazines were being published in L'viv (which was under Polish rule at the time). One such publication was *Nova khata*, published between 1925 and 1939.¹⁴ This magazine featured fashions and home décor. Articles and illustrations were submitted to the magazine by Ukrainian designers who were often graduates from arts programs in Paris and Prague. Each issue featured a two-page spread of embroidery projects, which frequently included an embroidered pillow. Many of the 2nd wave immigrants continued their subscriptions when they moved to Canada - receiving *Nova khata* bi-weekly in the post. They shared their copies and sold subscriptions to their new neighbours, providing the first wave and subsequent first Ukrainian Canadian generation with an exciting new source of Ukrainian patterns that they had never seen before.

Production of the women's magazines in Ukraine coincided with the introduction of similar North American publications. The Canadian homemaker's magazine *Chatelaine* was published for the first time in 1928.¹⁵ By this time many of the daughters of the first wave of pioneers were of age, marrying and establishing their own homes. They were likely candidates for subscribing to the new publication. For example, Olga (Wawruk) Korpus was born in 1903, in Saskatchewan to Ukrainian immigrants. She was raised in a predominantly Ukrainian farming community in Western Canada and, when Olga married, she and her husband moved to the city of Regina, away from the comfort of their rural cultural community. They were suddenly faced with the challenge of integrating into an Anglo-

Saxon, mainstream society. Olga was familiar with Nova khata, but she also wanted to fit in with the women in her neighbourhood. She became one of the original subscribers to *Chatelaine* and often turned to the magazine for both fashion and home making tips.¹⁶ Decorative pillows were common to many cultures, not just Ukrainian, and provided a familiar connection in the home between old worlds and new. An advertisement in the July 1928 issue of *Chatelaine* featured gift suggestions of decorative boudoir pillows, represented as new era home décor items. Embroidered pillows had become a new trend.

It is interesting to note that the decorative pillows in Nova khata and the ones in *Chatelaine* were much smaller than the traditional 1-meter square found in Ukraine. They were in keeping with the Western European home décor trends of the time. The needle work patterns also dominated the front panel rather than the edge of the pillow – relating directly to how they were displayed. It was the front panel that was prominently displayed when pillows were “tossed” onto a chesterfield or side chair, rather than stacked on a bed. The new north American standard for displaying embroidered pillows was on the back of the couch in the living room. No longer dowry items, they had become personal status symbols. And, when a guest walked into the room the *podushky* boldly announced “classy contemporary Ukrainians live here”.

By examining the production of embroidered *podushky* between 1891 and 1940, we see how the physical evolution of this one artifact has recorded changes in lifestyle and values during the resettlement process. For example, significant influence on the creation of *podushky* was the imposition of governmental rules and regulations, which in turn forced adaptation and change. In Ukraine, during the early 20th century, the fibres typically used for finer textiles were handmade hemp and linen. Samples from pieces created by early Canadian pioneers confirm that the same fibres were commonly used in Canada as well. Either, immigrants had room to bring a bolt of fabric with them from Ukraine, or they built looms and wove their own once they had settled into their new homes. My oldest research participant, 96-year-old Annie Prociuk, recalled how her mother had carefully doled out pieces from a bolt of linen that had been in the travel trunk when the family arrived in Canada prior to 1910.¹⁷

But more often, the first waves of immigrants made their own fabric. In many cases the techniques were passed down to the first generation born in Canada. My grandmother once took me to see her older sister in Willingdon, AB. She was a weaver, who as a young girl wove all the fine linen and hemp fabric for the family until she married in the mid 1920s.¹⁸ Unfortunately, the manufacture of handmade linen and hemp in Canada was relatively short-lived. All across Canada, in the early 1900s, early pioneers attempted to ret raw flax and hemp in local lakes. However, it was reported to have had a negative impact on the environment. This fermentation/rotting process resulted in the contamination of the local water and death of many fish. In 1936, Provincial regulations were put in place banning the process and forcing the purchase of machine made fabric. Furthermore, hemp could only be grown in Canada until 1938, at which time, following the lead of the U.S.A., the Opium and Narcotic Control Act was introduced and it became illegal to grow hemp. ¹⁹ Many artisans, who could not afford to purchase machine made linen, were then forced to improvise and create their decorative pillows from existing fabric such as sugar and flour sacks or purchase less expensive cotton.

The imposed regulations also impacted the embroidery threads; no longer hand-made and hand-dyed, the colour pallet became fixed to a production standard. The introduction of DMC and Anchor brands from England coincided with the imposition of the new laws, and traditional colours were modified to the new numbered charts and thread counts. Motifs and

patterns were often interpreted in the new colours of a new world. For example, traditionally the embroidery colours from the central region of Ukraine are predominantly black and red. However, I had one older woman wave her gnarly finger at me and adamantly insist that she always modified and added yellow and green, “adding DMC yellow and DMC green makes it more beautiful.”²⁰

In addition, there were two kinds of cotton fiber to choose from: finer count cotton which required the use of a coarse canvas grid overlay, or Aida cloth, which was a wider weave cotton design specifically for needlework. Patterns were often modified to fit the canvas grid or coarser thread count. The smaller pillow size was an economical format requiring less monetary outlay for materials which may have contributed to its popularity.

By the late 1930’s, the modified materials had affected pillow styling. Having to purchase supplies meant that embroidered pillows became a new household expense that not everyone could afford. Artisans began to improvise and create their decorative pillows by reusing fabric, or saved funds to purchase less expensive cotton. It is possible that a frugal approach lead to a much smaller, economical pillow format. The standard podushka size shrank from a meter square to approximately 34cm x 45cm (Figure 2).²¹

There were also many other subtle changes made to stuffing materials and sewing methods. Over time, down filling was often replaced by foam chips or standardized, pre-formed pillow inserts; sewing machines sped up assembly and zippers, hooks and eyes, and snaps allowed for the covers to be removed and laundered. By 1940, embroidered podushky in Canada were several steps removed from their roots in Ukraine and the correlation between the physical change in materials and the change in shape, size, and patterning explains the difference and helps identify embroidered podushky from Ukraine from those created in Canada.



Figure 2 – Smaller format Ukrainian Canadian podushky. Photo: Author

Third Wave – Post WWII – 1960

Following WWII, there was a third influx of Ukrainians into Canada. In contrast to past migrations, the third wave immigrants had been forced from their homeland, fleeing in fear of persecution. There was a forced loss of land, belongings, and dignity. Most third wave immigrants had also lived in Displaced Persons camps where they created life long bonds with fellow Ukrainians. As a group, they later worked together to validate their existence, determined to at least retain their language and culture where ever they eventually settled. Many of these refugees had formally studied embroidery and textile arts before fleeing the country. Their academic studies had focused on history and production, regional variations in patterning, motifs, needlework techniques, and related rituals and folklore. Their studies were based on, and dependent on, knowing the authenticity of the regional variations.²² Visual identity was still directly connected to the meaning behind the motifs and colours and there was family honour as well as pride in craftsmanship associated with needlework projects. The Kule Folklore Centre at the University of Alberta has a collection of personal embroidery patterns that immigrants could not bear to leave behind which added to the Canadian repertoire.

Upon arrival in Canada, the 3rd wave experienced a disconnect on many fronts. Friction resulted between the waves of immigration and generations around issues of language, politics, and especially the folk arts. Many were disappointed to see that embroidery had strayed from its roots. Colours and motifs were no longer true to the village of origin and that over 25 unique stitches had been synthesized into about four: cross stitch, a satin stitch called *hlad'*, a running stitch called *nyzynka*, and a variation of *hardangar* called *merzkhka*. And in the arts, particularly embroidery, each wave and generation claimed that their interpretation of the art form was authentic.²³

Several enlightened feminist activists took it upon themselves to raise the bar. They mobilized the Ukrainian Canadian arts community to hold embroidery classes - to share techniques and expand the needlework repertoire. This was an important intersection between waves and generations. It resulted in a sequence of events that acted as a spring board towards female integration into the Canadian middle class. Embroidery as a craft had become very popular across North America. East European embroidery, particularly Ukrainian doilies and decorative pillows, were widely sought after by the upper class. Most major communities across Canada hosted Ukrainian embroidery classes that lead to craft sales and fashion shows. These became opportunities to show off and sell finished projects. The events were administered by the women's organizations and provided accounting experience for the members; money exchange, book keeping and banking were marketable skills for young women and motivated them to enter the workforce. And, the sudden income to the organizations provided cash for investment in community infrastructure.²⁴

Fourth Wave – 1970-1990

The fourth wave of Ukrainian immigration to Canada was in the 1970s into the 80's. A limited number of people were allowed to leave Soviet Ukraine. They brought a different aesthetic with them. Typical embroidered pillows transported from Ukraine during this era were boldly patterned, embroidered with wool on burlap. They had a soviet stigma attached to them and, as a result, their display in homes was short lived. Canadians openly criticized Soviet era arts and shunned Russian influence. Many families are known to have hidden, or even thrown out, these items.²⁵

Fifth Wave – 1991 to Present

In 1991, Ukraine became independent which allowed for unimpeded mobility and exchange of cultural property and artistic inspiration. Canadians embraced a 5th wave of Ukrainian immigration. However, up until 2013, aside from dance costuming, the interest in embroidery in North America has declined. In general, the art form, especially the decorative pillow has become passé in both Ukraine and Canada, collected only for the artistic expression and outstanding craftsmanship or as keepsakes out of respect for their ancestral connections. New-found national freedom has relaxed the emphasis on preserving culture and authenticity; the importance of visually wearing and displaying cultural identity has been down-played. There are families, particularly later generations of first wave immigrants, who no longer have personal connections to the past. In many cases, the old artifacts have lost their meaning and have been relegated to storage or given away. ²⁶

However, since November 2013, there has been a dramatic shift. The uprising on the Maidan in Kyiv, Ukraine and the current war in eastern Ukraine has inspired a sudden surge in the display of Ukrainian national identity. Wearing a vyshyvanka (embroidered blouse/shirt) has become a symbol of solidarity among those in Ukraine and those living in the diaspora. Even celebrity designers and politicians are in on the trend. And, I have also noted Facebook and on-line postings include embroidered home décor, especially embroidered podushky which are once again in vogue across Canada (Figure 3).



Figure 3 – Podushky on display in a home in Kingston, Ontario – 2015. Photo: Author

Conclusion

In conclusion, I would like to note that over the last 125 years Ukrainian Canadian embroidered pillows/podushky have had, like many personal possessions, a life trajectory of their own. Some were created spontaneously, others evolved through detailed planning. They have moved in status from the top shelf to the bottom, from the living room to the closet. And their meaning and significance is often held within many generational layers. These decorative artifacts can be thought of as an expression of group affiliation and cultural identity; they have helped define social, spatial, cultural, and temporal connections in Ukrainian Canadian homes. And, in the context of immigration, podushky can be thought of as a barometer of change and integration of Ukrainian immigrants into Canada's multi-cultural society.

Notes

“Embroidered podushka” has been chosen as the term applicable to the artifact in question based on the following argument. Interviewees who preferred to speak English most often referred to the artifact as either an embroidered pillow or cushion. “Pillow” was the

preferred, as “cushion” by definition is a pillow or pad stuffed with a mass of soft material, used as a comfortable support for sitting or leaning on. And this artifact was more often decorative than utilitarian. Among the interviewees who spoke Ukrainian, the artifact in question was most often referred to as an embroidered “podushka.” One participant suggested that “navolochka” may be a better term; which is technically correct according to Velykyi tlumachnyi slovnyk ukrains’koyi movy, where navolochka could be translated into English as “pillow case.” However, it was not a term that I or any interviewee was familiar with. And, although the pillow (podushka) itself is not embroidered but its cover is, i.e., the navolochka, there is sufficient reason to invoke synecdoche; in this case using the name of a whole for the (name of the) part or vice-versa; in other words, using podushka when we really refer only to the navolochka. In addition, it has become accepted linguistically in Canada to refer to the Ukrainian Easter egg as a psyanka and the Ukrainian ritual towel as a rushnyk. I have therefore chosen to use the term “embroidered podushka” and the plural “podushky” throughout this document.

Embroidery from each region of Ukraine has identifiable characteristics defined by colour, motifs, and stiches. Wynnycka, Ukrainian Embroidery, 1982.

Kelly, Mary B. “Goddess Embroideries of Russia and the Ukraine,” 10-13.

Denisova, Rural Women in the Soviet Union, 88.

“Magnificent Ukrainian Embroidery of the 17–18 centuries.”

Denisova, Rural Women in the Soviet Union, 88.

Sembaliuk Cheladyn, Stitched Narratives, 17.

Martynowych, Orest. The Ukrainian Bloc Settlement, 11.

Klymasz, Crucial Trends in Modern Ukrainian Embroidery, 2.

Sembaliuk Cheladyn, Stitched Narratives, 2016.

Fodchuk, Zhorna, 35.

Lena Denesyk, interviewed by the author, Winnipeg, MB, 17 June 2015.

Alice Prociuk, interviewed by the author, Saskatoon, SK, 11 June 2015.

Nova Khata, March 1930, 18. Nova khata was a fashion magazine published in L’viv, Poland from 1925 to 1939.

Chatelaine Magazine is a Canadian women’s magazine that was started by MacClean Hunter Ltd. In 1928.

Nadia Korpus, interviewed by the author, Calgary, AB, February 2014.

Alice Prociuk, interviewed by the author, Saskatoon, SK, 11 June 2015.

Sophia Morrison, interviewed by the author, Sidney, BC, 11 July 2015.

Sembaliuk Cheladyn, Stitched Narratives, 34.

Alice Prociuk, interviewed by the author, Saskatoon, SK, 11 June 2015.

Sembaliuk Cheladyn, *Stitched Narratives*, 41.

Orysia Yereniuk, Interviewed by the author, Edmonton, AB, 22 March 2015.

Oksana Ensslen, interviewed by the author, Edmonton, AB, 18 February, 2016.

Hinther, "Generation Gap", 33.

Sembaliuk Cheladyn, *Stitched Narratives*, 71.

Nadia Luciuk, interviewed by the author, Edmonton, AB, 24 June, 2015.

References

Denisova, Liubov. *Rural Women in the Soviet Union and Post-Soviet Russia*. New York: Routledge, 2010.

Fodchuk, Roman Paul. *Zhorna: Material Culture of the Ukrainian Pioneers*. University of Calgary Press, 2006.

Hinther, Rhonda. "Generation Gap: Canada's Postwar Ukrainian Left." In *Re-imagining Ukrainian Canadians: History, Politics, and Identity*, edited by Rhonda Hinther & Jim Mochoruk, 33-34. University of Toronto Press, 2011.

Isajiw, Wsevolod W. "Symbols and Ukrainian Canadian Identity: Their meaning and significance." In *Visible Symbols*, edited by Manoly Lupul, 119-128. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1984.

Kelly, Mary B. "Goddess Embroideries of Russia and the Ukraine." *Woman's Art Journal* 4 no.2 (Autumn, 1983-Winter, 1984): 10-13.

Klymasz, Robert B. "Crucial Trends in Modern Ukrainian Embroidery." *Material Culture Review* 26 Fall (1987): 27-31.

"Magnificent Ukrainian Embroidery of the 17–18 centuries." Posted on website Welcome to Ukraine. Accessed March 9, 2016.

<http://www.wumag.kiev.ua/index2.php?param=pgs20091/24>.

Martynowych, Orest. *The Ukrainian Bloc Settlement In East Central Alberta, 1890-1930: A History*. Alberta Historic Sites Occasional Paper No. 10, March 1985.

Sembaliuk Cheladyn, Larisa. "Stitched Narratives: The Ukrainian Canadian Embroidered Pillow." M.A. Thesis, University of Alberta, 2016.

Wynnycka, Jaroslawa, and Maria Zelena, eds. *Ukrainian Embroidery, A Study: Embroidery Samplers of Various Regions of Ukraine*. Toronto: Ukrainian Catholic Women's League, 1982.

SOCIEDAD ITALIANA DE RÍO CUARTO.
El Apoyo A Su Gente En Los Momentos Difíciles. Morir Lejos De La Italia Natal.
Arq. Nora Codoni
Profesora Titular Cátedra Historia de la Arquitectura y el Urbanismo II
Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño
Universidad de Mendoza Sede Rio Cuarto
Email: noraacm@hotmail.com
Dirección: Portal de Boedo 2100 Carrodilla Luján Mendoza Argentina

Introducción

La etapa del liberalismo en la Argentina (1880-1930) sostuvo la consigna “gobernar es poblar” y transformó la composición social y el esquema territorial. Ciudades de diferentes escalas incorporaron población extranjera e innovaciones tecnológicas de la revolución industrial. Nos centraremos en el impacto de este proceso sobre Río Cuarto, ciudad originada en la línea de fronteras Sur de la provincia de Córdoba que, en menos de 50 años, cuadruplicaría su población.

Los inmigrantes despliegan una vida intensa apoyada en las sociedades o agrupaciones que permiten compartir recuerdos, lengua y expectativas comunes; este fue el rol de la Sociedad Italiana de Río Cuarto, fundada el 19 de Septiembre de 1875. En 1890 se concreta el edificio de su sede social y en 1914 se construye el edificio actual, exponente local del historicismo que alberga a la Sociedad Italiana de Socorros Mutuos Porta Pía y al Instituto Dante Alighieri. Los inmigrantes italianos dejaron improntas materiales como su sede social, e inmateriales como sus tradiciones y costumbres.

Fue relevante entre los servicios asistenciales prestados por la sociedad italiana la ayuda en el momento de la defunción; con este propósito en 1883 se adquiere un terreno en el cementerio local para construir el Panteón Social que se finalizó en 1884. ¿Cómo apoyaba la sociedad italiana a los socios frente a la muerte? ¿Cómo lo hace hoy? ¿Qué registros quedan de las prácticas funerarias de los italianos y sus cambios?

Contextualización: La Sociedad y el medio físico

La etapa del liberalismo se caracteriza por el pensamiento del grupo dirigente formado en Europa que plantea lo que hoy denominamos una primera globalización. En este periodo se concretan las ideas que comienzan desarrollarse en Europa a fines del XVIII. Bajo la consigna “gobernar es poblar”, enunciada por Alberdi y puesta en práctica por la generación del '80 encabezada por Sarmiento, se forman ciudades de diferentes escalas y se incorpora nueva población a las ya existentes. Este proceso se conoce como el “aluvión inmigratorio” y se suma a las transformaciones producidas por la revolución industrial. En la Argentina, la inmigración y el desarrollo del ferrocarril van a constituirse en los principales elementos transformadores de la estructura territorial.

La ciudad de Río Cuarto, en la provincia de Córdoba, Argentina, se encuentra ubicada aproximadamente a 33° latitud S y 64° longitud O, en la pampa húmeda. Surge como un fuerte dentro de la línea de frontera Sur: estrategia de avance y defensiva planteada en el límite austral del imperio español. El proceso de “conquista del desierto” cuyo protagonista principal fue el General Julio A. Roca genera territorios que deben ser consolidados para una definitiva apropiación. El establecimiento de colonias agrícolas es una de las estrategias más exitosas. Desde el gobierno nacional se favorece el arraigo de población extranjera. La ley nacional de inmigración y colonización dictada durante la presidencia de Nicolás Avellaneda promete condiciones favorables para los inmigrantes: adelanto de pasajes, concesiones de tierras y traslados al interior del país. Esto incluyó el alojamiento durante los primeros cinco días después del arribo, dando lugar a los “Hoteles de Inmigrantes” (Ley N°817 1876).



La llegada de los inmigrantes cambia la sociedad y la producción de Río Cuarto al incorporarse pobladores de Italia, Suiza, Francia, España y el Líbano que traen consigo sus tradiciones culturales. En menos de 50 años el departamento cuadruplica su población, situación que se repite en ciudades de escala similar en todo el país. En la provincia de Córdoba se establecen numerosas colonias agrícolas, Sampacho en 1875 es la primera (Lucero Moriconi 2015). El Censo Nacional de 1895 identifica 492.636 habitantes italianos, 198.685 españoles y 94.098 franceses; 7/10 de la población argentina es extranjera (Cambria Florit, Birolo de Pedemonte 1996). El telégrafo, el teléfono y el ferrocarril se emplean para promover el modelo agro-exportador. Río Cuarto, cuya producción principal está asociada a la agricultura, vive intensamente los cambios.

El ferrocarril Andino, el primero que se establece en la Argentina, llega a Villa María, Córdoba en 1867, año de su fundación. El ramal Río Cuarto del “Trasandino” se inaugura el 13 de noviembre de 1873 y cubre los 135 km de distancia entre Villa María y Río Cuarto (Vitulo A 1947). “Gracias al impulso dado por el ferrocarril, Río Cuarto se desprende de Córdoba y se convierte en un centro de intercambio comercial interrelacionándose con Buenos Aires, La Pampa y San Luis” (Bustos 1995).

El primer contingente de italianos, en su mayoría agricultores, llega en 1874. Los inmigrantes tuvieron su primer hospedaje en un depósito del propio ferrocarril, donde se ubicaron en forma precaria. Era un gran galpón de madera que fue utilizado como alojamiento durante unos 30 años y se conoció como “Hotel de Inmigrantes” (Vitulo 1947). Se replica en el interior una situación similar a la del puerto de Buenos Aires.

La estación del “Andino” se ubicó en las afueras de la ciudad sobre terrenos que el estado nacional enajenó a Don Wenseslao Tejerina. La superficie adquirida para este fin 39.110 m² se pagó 1,63 pesos moneda nacional el m². El pago se realizó de acuerdo a la ley 584, del 5 de noviembre de 1872, que ordenaba los trabajos de extensión del ferrocarril (Diario La Calle 11/11/ 1986).

En todo el país, los recién llegados se agrupan creando sus propias sociedades y construyen sus sedes sociales. La llegada a la Argentina significó una experiencia de desarraigo que precisó una adaptación a la nueva realidad. La experiencia encontró contención en los vínculos interpersonales, los que se afianzaron al constituirse en sociedades y asociaciones de compatriotas. Estos grupos contribuyeron en aquel momento al proceso de incorporación al nuevo país y a preservar las tradiciones de sus lugares de origen, tarea que continúan realizando. En Río Cuarto la Sociedad Italiana se establece el 19 de septiembre de 1875, la Sociedad Francesa surge en la misma fecha y la Sociedad Española el 4 de junio de 1876 (Diario el Puntal 1876).

La impronta de los italianos de principios del siglo XIX en la Argentina puede analizarse desde las conductas individuales o colectivas. Nuestro abordaje considera a las sociedades de italianos como grupo, con una marca común ya que además de compartir un mismo lugar de origen, y por lo tanto idioma e historia, comparte la decisión de emigrar como forma de resolver problemáticas sociales, económicas, políticas y laborales en el sitio de origen. Hay que resaltar que cada uno de los individuos que llega al territorio de recepción vuelve a tener que resolver problemáticas similares en un nuevo contexto, y que el agrupamiento en sociedades les ayuda a encontrar soluciones en común. Las sociedades de inmigrantes son un abordaje colectivo eficiente para dar respuesta a las dificultades de adaptación al nuevo medio.

Los resultados han perdurado en el tiempo demostrando su eficacia tanto para apoyar a los recién llegados como para mantener nexos culturales significativos con las tradiciones de origen. El rol presente de las sociedades de inmigrantes ha variado haciéndose cada vez más importante el objetivo de preservar la cultura madre y mantener vivas las raíces comunes del colectivo cultural.

La Sociedad Italiana de Río Cuarto

Los apoyos que las sociedades de inmigrantes brindan a sus miembros van a materializarse en la constitución de múltiples entidades. En Río Cuarto la sociedad italiana de Socorros Mutuos Breccia di la Porta Pía, la primera en el sur de Córdoba, comienza su actividad el 19 de septiembre de 1875. Lucero Moriconi (2015) identifica 41 Sociedades italianas en la región, de estas, la última en establecerse es la de Almafuerte el 20 de septiembre de 1923.

En Río Cuarto la sociedad italiana dio origen a distintas instituciones: En lo educativo, al Instituto de Cultura Italiana Dante Alighieri ampliado en 2004 al colegio bicultural homónimo, en lo administrativo y legal a una Agencia Consular (1996), en el rol sanitario y social, el “Parque de Recreo Argentalia” (1975).

Una vez constituido el grupo cultural o sociedad, esta origina elementos físicos, edificios, que constituyen el testimonio material de la existencia de la colectividad. La sociedad italiana “Porta Pía” compra un terreno y construye su sede social en 1878/90. El edificio se halla ubicado en calle Colón 263 entre Alvear y Cabrera. El predio adquirido para la construcción de la sede social es representativo dentro de la ciudad, es una de las manzanas fundacionales, que perteneció a doña María Soria en la cual se encontraba la “Capilla Nueva” construida en 1748.



La sociedad italiana socorros mutuos de Río Cuarto "Breccia di Porta Pía" 19 de Septiembre de 1875



La denominación “Capilla Nueva” se aplica para diferenciarla de una más antigua, que perteneció a la estancia principal de los Cabrera y cuya primera mención consta en el testamento de Don José de Cabrera y Velazco (1748) (Mayol Laferrere 1986).

El lugar que ocupa actualmente la Sociedad italiana fue el cementerio que se encontraba junto a la capilla nueva, como era costumbre al inicio de la conquista. Este hecho ha dado lugar a historias de aparecidos entre los estudiantes de la Dante y el colegio que funcionan allí.

La Sociedad italiana de Río Cuarto crece rápidamente y en 1914 amplía su sede construyendo un edificio junto al existente. Dirige el proyecto el ingeniero R. Nunaiillac y construye el italiano Tomás Campanile. Ambos edificios, exponentes del historicismo y de gran calidad constructiva, con numerosas intervenciones, albergan en el presente la sede de la Sociedad Italiana de Río Cuarto, la sección primaria del Colegio y la delegación consular. El edificio se inaugura en 1915, una fecha significativa pues Italia está en guerra. El diario El Pueblo de la época hace una detallada descripción de los festejos (Lucero Moriconi 2015).

Los inmigrantes desarrollaron su actividad en la nueva tierra, formaron familias y empresas; algunos retornan, pero otros permanecen y despliegan una vida intensa apoyada en las sociedades que permiten compartir recuerdos de la tierra lejana, conversar en su propia lengua y desarrollar proyectos comunes de progreso. El final de la vida los encuentra en el país adoptivo con situaciones económicas diversas y en este momento, uno de los más difíciles de la vida, las asociaciones de inmigrantes se hacen presentes.

La historia de los inmigrantes italianos a la argentina puede contarse a partir de elementos materiales como sus emprendimientos agrícolas, empresas, viviendas o inmateriales como tradiciones e historias de sus luchas. Una de las formas de reconocer los procesos de

incorporación de los italianos a la argentina es la investigación de la información presente en el Cementerio. “En el cementerio se registran, a partir de los criterios establecidos para sepultar a los difuntos, una evidencia material que refleja formas de organización, el sistema de relaciones, costumbres, creencias, los valores puestos en juego que esta sociedad adopta y expresa para su desarrollo cotidiano.” (De Dios 2004).

La tarea del arquitecto va más allá de satisfacer las necesidades físicas y constructivas propias del habitar, deberá incluir una dimensión simbólica que es particularmente importante dentro del cementerio. “Es una de las necesidades básicas del hombre interpretar sus experiencias de vida como significativas y el propósito del trabajo artístico es mantener y transmitir significados.” (Norberg-Schulz 1980).

La importancia del patrimonio funerario en la Argentina puede reconocerse cuando se analizan los bienes patrimoniales incorporados por la Comisión Nacional de Monumentos de lugares y bienes históricos en 2015. En Capital Federal 119 de los 351 bienes con declaratoria están asociados al patrimonio funerario (34% del total de los bienes considerados). Remarcamos al decreto 1289/2007 que declara monumentos históricos nacionales a los peristilos de los Cementerios de la Recoleta, Chacarita y Flores y al edificio del Crematorio Municipal, de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires; lugar histórico nacional a un sector del Cementerio de la Chacarita y bien de interés histórico al archivo histórico del Crematorio Municipal. Hay numerosas declaratorias a escala provincial, un ejemplo es el Panteón Social de la Asociación Italiana de Socorros Mutuos y la propia sede de la institución en la provincia de la Pampa, declarados Patrimonio Histórico Provincial en agosto del 2002 mediante la ley N° 1998.

En esos cementerios hay panteones y mausoleos que poseen declaratoria por su calidad artística o significado histórico. Se habla de los cementerios como de un “Monumento que contiene monumentos.” En el cementerio de la Concepción de Río Cuarto, la ordenanza municipal 971/98 declara de interés municipal el pórtico de acceso. Es siguiendo estas consideraciones que nos enfocamos en el Cementerio de la Concepción del Río Cuarto, en el rol que las sociedades de inmigrantes tuvieron y tienen en el momento de la defunción de sus integrantes y en los aportes histórico patrimoniales que han realizado.

El Cementerio de la Concepción

El Cementerio de la Concepción del Río Cuarto se traslada a las afueras de la ciudad entre 1863 y 1866, como una respuesta tardía a los requerimientos de las ordenanzas de erradicación dictada por Carlos III, rey y gobernante español de mentalidad ilustrada, en 1787. Este hecho es parte del proceso de laicización que se inició durante el siglo XVIII en Europa y prosperó en Argentina en las últimas décadas del siglo XIX, traídas por la dirigencia formada en el exterior.

CEMENTERIO DE LA CONCEPCIÓN DE RÍO CUARTO

Las sociedades de inmigrantes apoyo en los momentos difíciles



1683-1866 construcción respuesta tardía al debate higienista

La discusión dio lugar a interesantes debates a nivel internacional entre los higienistas y el clero que ve afectados sus intereses económicos y simbólicos, ya que considera -por ejemplo- que la presencia de las tumbas en las iglesias es un recuerdo del carácter transitorio de la vida. El estudio de este tema, ampliamente desarrollado, fue iniciado internacionalmente por Philippe Ariés y a escala local, en Córdoba, son nuestros referentes Valentín Ayrolo y Ana María Martínez de Sánchez.

El cementerio de la Concepción fue administrado por la curia hasta 1889, cuando se crea el Registro Civil que se hace cargo de su administración civil, a pesar de lo cual la simbología presente dentro del predio, aún hoy, responde mayormente a la religión católica.

Ciudadanos pertenecientes a otras religiones como la judía o protestante construyen su propio cementerio. El cementerio judío en Río Cuarto se encuentra separado solamente por una calle del católico. El sector urbano que los contiene quedó definido por esta presencia durante un largo periodo. Al incorporarse hacia 1980 el cementerio parque privado, llamado “El Perpetual”, hay una nueva expansión hacia las afueras de la ciudad del tema funerario.

El cementerio monumental de la Concepción, generado originalmente para alejarlo de la ciudad, está en la actualidad nuevamente inserto en la trama urbana. El sector se convierte en un área subvaluada entre barrios de jerarquización creciente. En el año 2014 se realizan tareas de refacción del sector del cementerio con la intención de darle categoría. Las tareas realizadas no son suficientes para enfrentar el deterioro que afecta al sector y al predio cementerial en particular. La ruptura de cierres perimetrales, en particular los numerosos orificios en los enrejados posteriores, facilita la actividad delictiva. Se afecta el carácter del espacio cementerial y esto pone en peligro la integridad de los bienes existentes en el lugar. Como consecuencia de esto aumenta el prestigio de otras formas de sepultura: los cementerios parque y la cremación. Esta situación lleva a un presente en el cual se observan numerosos

mausoleos en venta o simplemente vacíos y cuyas placas han sido retiradas o sustraídas. El cementerio monumental, compuesto por monumentos a los vecinos que habitan la ciudad, que construyó la burguesía del SXIX, sufre un notable deterioro y busca maneras de continuar dignamente con su función.

Inmersos dentro de esta situación los panteones sociales se diferencian por sus pautas de seguridad propias, independientes de las generales del cementerio. Esto hace que sean requeridos y un factor adicional de interés para la colectividad que aspira a su utilización.

Los Panteones Sociales

Un elemento relevante dentro de los servicios asistenciales prestados por las sociedades de inmigrantes es la ayuda en el momento de la defunción. La asistencia incluía los servicios fúnebres, cuyos costos podían ser excesivos para un recién llegado. Esta problemática que es abordada por todas las sociedades italianas de la región queda registrada en forma explícita en el reglamento de la Sociedad “Umberto Primo” de General Cabrera en su Art 37 “Si un socio llega a morir la Sociedad proveerá el cajón fúnebre y el transporte al más próximo cementerio.” (Lucero Moriconi 2015).

Dentro del cementerio de la Concepción, las distintas colectividades de inmigrantes, crearon espacios de reconocimiento e identidad para su gente; son los panteones sociales de las colectividades. El cementerio cuenta con catorce panteones colectivos pertenecientes a sociedades de inmigrantes y gremios o asociaciones profesionales. Cabe destacar que en un primer momento eran las sociedades de inmigrantes las únicas que prestaban este apoyo a sus asociados. El servicio fúnebre prestado tiene tanta relevancia que ya en 1883 la sociedad italiana de Río Cuarto se preocupa por el tema y adquiere un primer terreno en el cementerio local para un panteón social propio. En el cementerio, la creación de panteones sociales proporciona una presencia y representatividad como conjunto que solo aquellos que han conseguido grandes logros económicos alcanzan en forma individual y autónoma.

En los cementerios de Argentina existen panteones sociales pertenecientes a las colectividades extranjeras. En muchos casos adoptan lenguajes expresivos y sistemas constructivos propios de los lugares de origen. Observamos este hecho en el cementerio de San José en la provincia de San Luis, en el cual el panteón más antiguo, construido probablemente en 1895, pertenece a la Sociedad Italiana (Braverman, Girini y Villegas 2011).

En Río Cuarto los panteones pertenecientes a las sociedades de inmigrantes no mantienen un lenguaje que pueda identificarse con los países de origen, aunque sí es posible hacer una filiación con la arquitectura italiana del periodo al analizar la arquitectura de la sede social.

El panteón de los italianos ocupa un espacio importante dentro del cementerio y se encuentra agrupado con los de otras colectividades. Al Este limita con el panteón de la sociedad francesa, un edificio de cinco niveles con frente a la misma calle interna. Al Oeste se encuentra el panteón de la sociedad española, también en altura, con tres niveles y un planteo en forma de U entorno a un patio propio. La sociedad sirio-libanesa, separada de los anteriores, posee un extenso panteón en forma de paralelepípedo vidriado en un solo nivel.

Los comitentes de mausoleos dentro del cementerio eran las familias que disponían de capitales para financiarlos. Los impulsaba el homenaje a sus seres queridos y la defensa de su representatividad dentro de la sociedad. Cumplían así estas obras un rol simbólico que contribuyó a sostener la jerarquía de la elite mercantil que se consolidaba. Las construcciones, tanto de viviendas como de panteones, mostraban el éxito obtenido por los inmigrantes y su pertenencia al grupo de la elite local. Este proceso se repite en ciudades y cementerios muy variados. Por caso, en el cementerio de la Municipalidad de la Capital en la ciudad de Mendoza encontramos un sector con mausoleos representativos de las principales familias de bodegueros. Italianos como Giol, Gargantini y Ruttini, que también poseen viviendas representativas en la ciudad de Mendoza y sus alrededores, construidas en ocasiones por los mismos arquitectos o estudios que construían sus mausoleos, a veces empleando similar estilo. En Rio Cuarto, algunas familias de raigambre italiana como Formichelli- Romanelli, Ottinetti y Lasurain encargaron mausoleos en forma independiente. Las sociedades de inmigrantes confiaron frecuentemente las obras a constructores también inmigrantes. En el caso de los italianos, recurrieron -para realizar tanto viviendas como panteones- a compatriotas como Arturo Pozzobón, a los hermanos Berti, Domingo Zarlenga, Luis Silvetti o Pio Mitillo.



Los hermanos Berti destacan especialmente porque construyen numerosos mausoleos. Su firma se encuentra en los pertenecientes a las familias Gagliardo, Lasurain y Jorba entre otras. Los Berti, a partir de su fábrica de mosaicos “El Porvenir”, desarrollan una importante empresa constructora que, además de los mausoleos mencionados, levantó edificios en la ciudad y en la región como los de la Sociedad Española, el Hotel Mayo (perteneciente a

Salvador Berti), el Conservatorio Provincial, el Palacio de Justicia y la Maternidad Kowalk (Birolo de Pedemonte 1996).



En su periodo de auge, las asociaciones gremiales reconocen la importancia del apoyo que significa contar con panteones propios como un aporte para el asociado sindical; por esto construyen sus propios panteones sociales. Ejemplos dentro del cementerio de la Concepción son el panteón del sindicato municipal, el círculo católico de obreros y la caja mutual de correos y telégrafos. Los gremios con capacidad económica construyen su panteón propio. Estos edificios responden al lenguaje del movimiento moderno, en plena vigencia hacia 1930 en Argentina cuando estas asociaciones comienzan a tener representatividad y capacidad económica.

Los panteones sociales son un apoyo en los momentos difíciles que diferencian y caracterizan al grupo aún después de la vida. Por su rol simbólico muchos de ellos son representativos de la arquitectura y las artes del periodo en que se construyeron.

El Panteón Italiano

El primer Panteón Social perteneciente a la Sociedad Italiana de Río Cuarto se finalizó en 1884. En 1898 los presidentes de las sociedades italiana y francesa se presentan a la intendencia solicitando una ampliación de la donación de los terrenos pertenecientes a sus respectivas sociedades, objetivo que concluye favorablemente. En 1938 se realiza una primera ampliación y se repite en 1940, 1952, 1953, 1955, 1958, 1962 y 1968. La sucesión de tareas

refleja la importancia dada a este servicio por la sociedad italiana. La última ampliación es de 1973 cuando se adquiere un nuevo terreno, colindante al anterior. Resultado de estos esfuerzos es que la Sociedad Italiana de Río Cuarto cuenta hoy con un significativo servicio para sus socios, los cuales pueden disponer de espacios en el panteón social cuando lo requieren.

El Panteón Italiano cuenta con un gran espacio central con un altar al fondo. El ingreso es por un muro vidriado enrejado. Pasando el altar, un amplio pasillo a partir del cual se abren naves con cinco niveles de nichos. El espacio es ancho y luminoso; al final de cada nave hay un ventanal que ocupa todo el muro brindando luz y buena ventilación. Al piso superior se accede por una escalera ancha, de granito, ubicada en forma central. Dos escaleras más angostas junto al ingreso sirven de apoyo. El panteón posee además dos subsuelos donde se realizan tareas de depósito y reducción. Las placas conmemorativas presentes tienen un diseño homogéneo, con un lugar para ofrenda floral y otro para elementos individualizadores: fotos, nombre y algunas placas pequeñas. Se ha diferenciado a los socios fundadores de la institución colocándolos juntos frente a un muro con las placas que recuerdan sus nombres. En el interior del panteón no se marcan otras diferencias sociales.

La Sociedad Italiana se ha comprometido a que su panteón tenga capacidad para dar cobertura a todos sus socios. Este derecho implica la ocupación por un periodo aproximado de 30 años y una posible extensión previo el pago de un aforo adicional. Aquellos que no pertenezcan a la sociedad pero que sin embargo deseen reservar un lugar en el panteón deberán comprarlo, para lo cual se necesita contar con el aval de un socio que se hace corresponsable. El ocupar un nicho dentro del panteón conlleva el pago de un canon mensual necesario para su mantenimiento. Este modo de organización sufre frecuentemente el problema de la falta de pagos, tanto en el cementerio de la Concepción como en otros. El abandono por parte de los deudos de su responsabilidad de mantenimiento genera graves problemas a las instituciones involucradas.

El descuido de esta responsabilidad exterioriza múltiples factores entre los cuales el económico tiene relevancia, pero no es el más importante. La sociedad virtual en que vivimos cada vez necesita menos del elemento físico material para mantener viva la memoria, que se expresa y conmemora por nuevos medios de comunicación. Las redes sociales toman el lugar de los diarios para los avisos fúnebres; la cremación y los cinerarios el lugar del cementerio. Se abandonan los cementerios tradicionales por inseguros y porque no se encuentra en sus símbolos los elementos de conexión con los difuntos queridos. A pesar ello, un grupo significativo de la sociedad continúa valorando estos espacios tradicionales, especialmente cuando brindan la seguridad y tranquilidad propias de los panteones societarios.

Conclusiones

El interés de pertenecer en el presente a sociedades de inmigrantes, no está focalizado como en sus orígenes en la necesidad de integración para enfrentar dificultades de reconocimiento cultural e idiomático y facilitar la adaptación. Estas instituciones están constituidas hoy por descendientes de los primeros inmigrantes, quienes transmitieron y conservaron costumbres y la memoria del país de origen. Las sociedades mantienen su fuerza e importancia en el medio en la medida en que prestan servicios a sus asociados. Los ejes sobre los cuales se apoyan son la difusión de la cultura originaria, la prestación de beneficios sanitarios y sociales e incluso apoyo económico a sus asociados.

El servicio asistencial en el momento de la defunción sigue siendo una prestación de las sociedades de inmigrantes que es valorado por sus integrantes. El acceso al panteón social, más allá de distinguir y jerarquizar a las familias descendientes de inmigrantes, mantiene el simbolismo que sostiene la memoria de las personas y las identifica aún después de la muerte.

Bibliografía

Documentos y Periódicos consultados.

Diario La Calle. Río Cuarto, martes 11 de noviembre 1986. Resumen histórico de Río Cuarto

Diario “El Puntal” martes 20 de septiembre de 1986 en Perfil histórico de la ciudad. Diario el Puntal. Río Cuarto sus primeros 200 años. “La etapa decisiva II” pp86

Texto escritura original. Consulta en Sociedad Italiana Porta Pía. Libro de actas de sesión Folleto desarrollado por la Sociedad Italiana en el centenario de su fundación. Fechas importantes en la vida de la entidad.

Diario el Puntal. Jornadas de mosaiquismo en el cementerio local. 22/11/2014
<http://puntal.com.ar/noticia.php?id=183994>

Publicaciones

Aguerregaray, R. (2016) Representaciones y prácticas de la muerte de la elite mendocina: proyectos disciplinadores y modalidades de secularización (1887-1935). Tesis doctoral dirigida Cirvini S. Inédita

Armas, M C (2015) “El sector comercial riocuartense: su proceso de consolidación y la creciente influencia sobre el poder local en Río Cuarto (fines del siglo XIX – principios del siglo XX)”, en Historia Regional, Sección Historia, ISP N° 3, Año XXVIII, N° 33, pp. 9-25, ISSN0329-8213. ISSN02469-0732.

<http://historiaregional.org/ojs/ndex.php/historiaregional/index>

Ayrolo, V. (2009) Reflexiones sobre el proceso de “secularización” a través del “morir y ser enterrado” .Córdoba del Tucumán en el siglo XIX. En DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA, AÑO 16, VOL. 46.pp109-149.

Bustos de Di Santo, Z. (1995) Crecimiento urbano de la ciudad de Río Cuarto. Centro Riocuartense de Investigaciones Históricas. Córdoba, Argentina.

Braverman,A; Girini,L; Villegas, J. (2011) Cementerio San José, San Luis-Argentina. Patrimonio arquitectónico histórico y cultural.1ª ed. Mercedes. El Tabaquillo. ISBN 978-987-1834-03-7

Cambria Florit, J.A.; Birolo de Pedemonte S.M. (1996) Inmigrantes Italianos en Río Cuarto. Talleres gráficos Centro Riocuartense de Estudios Históricos Colegio Nacional N°1

Codoni N. (2015) “Articulaciones entre la ciudad y el Cementerio de la Concepción del Río Cuarto”. Una mirada desde su arquitectura.-1ªed.Río Cuarto: Fundación Cervantes. ISBN 978-98

De Dios, B.E (2004) ¿Estar con o visitar a los muertos? Las prácticas sociales en los cementerios públicos de San Luis. En III Jornadas Nacionales Espacio, Memoria e Identidad. Universidad Nacional de Rosario

Faletti, M. (2010) “Entre la conmemoración y la devoción: Construcción de ámbitos devocionales” Río Cuarto, Córdoba Argentina SXX-XXI- en Actas del Encuentro de Valoración de Cementerios Uruguay- Paysandú

Moriconi. L (2013) La inmigración italiana en el Sur de Córdoba.

Mayol Laferrere, C. (1993). Historia de Río Cuarto. Puntal. Fascículos coleccionables.

Martínez de Sánchez, Ana María (1996) Vida y “buena muerte” en Córdoba en la segunda mitad del siglo XVIII, Córdoba, Centro de Estudios Históricos.

Norberg-Schulz, Ch. (1980) Genus Loci, towards a phenomenology of architecture, Rizzoli, New York, 1980 ISBN 0-8478-0287-6

Delâge, R., Lofeudo,R, Rosato, V.G. () relevamiento de la obra de Alejandro Christopher en el asilo Marín de la ciudad de la Plata, Argentina. En 2do. Congreso Iberoamericano y X

Jornada “Técnicas de Restauración y Conservación del Patrimonio”En línea Bajado 5/6/17 http://digital.cic.gba.gob.ar/bitstream/handle/11746/1111/11746_1111.pdf

Vitolo, A. (1947). Historia de Río Cuarto. Talleres Gráficos Savino. Río Cuarto.

ⁱ Se denominó “Línea de Frontera Sur” a un conjunto de fuertes que se organizaron como forma de proteger el territorio en manos del imperio español del ataque de los aborígenes

**De Misses a Au pairs: trayectorias del trabajo doméstico migrante en la clases altas
Argentinas.**

Lucía Correa – FFYL – UBA

Au pair es un término francés que significa a “a la par”, “en igualdad de condiciones”. Los orígenes del intercambio bajo el formato au pair son disímiles y se encuentran diversos relatos al respecto, sin embargo la mayoría de los estudios lo presentan como un fenómeno europeo que se inicia a finales del siglo XIX. Griffith & Legg (1997) sostienen que surgió cuando algunas jóvenes suizas comenzaron a trasladarse a las grandes ciudades. La Iglesia católica, preocupada por la moral de estas mujeres jóvenes, las incentivaba a vivir con familias locales donde podrían aprender otro idioma así como también adquirir aptitudes y conocimientos sobre el trabajo doméstico. En un comienzo se presentó como una forma de intercambio tradicional entre familias que mandaban a sus hijas a vivir y cuidar a los niños de otra familia en otra parte del país, en una región donde se hablara otro idioma. De esta manera, la estada de jóvenes suizas germano- parlantes en casas francófonas convirtió el aprendizaje de idiomas en el factor esencial para el desarrollo del intercambio en un primer momento.

El intercambio se hizo más popular en ciertas regiones de Europa y es en Francia en el siglo XIX que se utiliza por primera vez la palabra “au pair” para denominar a las jóvenes que llegaban desde Inglaterra con el fin de enseñarles inglés a los niños de las familias francesas con las que se hospedaban. A cambio, las jóvenes inglesas aprendían a hablar francés y las normas de “etiqueta” francesa.

Después de la Segunda Guerra Mundial el número de au pairs aumentó considerablemente debido a una suma de factores. Por un lado, las mujeres debieron salir a trabajar, y alguien debía cuidar a los niños; y por otro, después de la guerra se estimularon los intercambios “culturales” entre países europeos para fortalecer las relaciones intercontinentales.

De esta manera, lentamente, el origen del intercambio se fue reconfigurando y cambiando su enfoque de aprendizaje de idiomas a tareas domésticas y cuidado de los niños. El hecho de ser un huésped-educador implicaba, al principio, una relación “más igualitaria” entre la au pair y la familia hospedante, pero este “equilibrio” dejó de funcionar cuando el intercambio au pair cambió su enfoque hacia el servicio doméstico.

Actualmente las au pairs, al igual que muchas otras mujeres migrantes, se encuentran reducidas a la esfera de lo privado, no sólo por el trabajo que desempeñan sino porque también viven en las casas de sus empleadores. Asimismo, la denominación de las au pairs para con sus empleadores es host mother y host father lo cual agrega una complejidad particular al momento de analizar el específico vínculo que se establece entre los estrechos límites de la familia y el trabajo: “[a]nalizar la migración de mujeres implica pulsar la incidencia de las estructuras y los mandatos de género en el ámbito de lo público y de lo privado, en los espacios de lo doméstico, de lo comunitario y de la organización del trabajo [...] El trabajo doméstico ha sido históricamente un territorio de la acción privada, fuertemente sostenido en la ficción del parentesco y en sus lazos y obligaciones de reciprocidad (Pacecca 2011: pp 20).

La figura de la au pair en las teorías migratorias: Un estado de la cuestión

Tradicionalmente, las au pairs no han sido consideradas propiamente migrantes, del mismo modo que no se ha considerado a las empleadas domésticas como propiamente trabajadoras (Newscombe 2004). De esta manera las mujeres han sido relegadas de las teorías migratorias, justamente por no ser consideradas actores en sí mismas. Grieco y Boyd, plantean que esta situación puede ser parcialmente explicada dado que la teoría de la migración internacional, tradicionalmente ha atribuido la planificación y permanencia de los flujos migratorios a procesos macroestructurales que carecen de especificidad de género.

A partir del trabajo de estas precursoras surgieron numerosos estudios que analizan el aumento del trabajo doméstico a escala mundial en las últimas décadas (Anderson 2007, Hondagneu-Sotelo 2000, Hess & Puckhaber 2004, Newscombe 2004), desafiando las antiguas teorías y planteando el género como categoría estructurante en el proceso migratorio.

Si bien las Au pairs realizan tareas similares a las trabajadoras domésticas migrantes, presentan características únicas y determinadas que las configuran como tales: poseen una legislación que establece la edad de las jóvenes – entre 18 y 30 años-, no deben tener familiares a cargo – hijos- y tienen un contrato que “asegura” la permanencia por un periodo delimitado de tiempo. Las au pairs, al ser consideradas en una categoría liminal entre estudiantes, turistas y empleadas domésticas, fácilmente quedan por fuera de los debates por no caber en ninguna categoría específicamente. En las familias no son huéspedes, ni trabajadoras ni miembros de la familia, sino una combinación de cada una, dependiendo del humor, la circunstancia y la situación. Socialmente no se configuran ni en la “categoría de estudiantes ni en la categoría de trabajador, pero sí en una categoría especial que tiene características de ambos” (Consejo de Europa 1969: 2).

Sin embargo, aunque no son “oficialmente” ni se visualizan como trabajadoras, se espera que trabajen. A pesar de que no son mano de obra calificada se les da una gran responsabilidad dentro de la casa cuando, en realidad, deberían ser estudiantes que se encuentran estudiando la lengua y la cultura (Newscombe 2004).

De esta manera, la invisibilización del trabajo de las au pairs y de las empleadas domésticas se debe a la invisibilización y subestimación del trabajo doméstico en general, enclavado en una problemática de género.

El trabajo au pair se encuentra encubierto en términos y relaciones de familia – por ejemplo el hecho que sean consideradas como “hermanas” o “hijas” (ya que tienen un host-father y una host-mother) y no como trabajadoras-. Y que desde los propios Estados existe una liminalidad de la conceptualización, ya que en términos legales la au pair se constituye entre una estudiante y una trabajadora doméstica, por lo cual tiene poca visibilidad y poco control: escapa del dominio público para pertenecer al dominio de lo privado. Como plantean Hess & Puckhaber, la imagen de la ‘gran hermana’ promete una empleada doméstica más sumisa, ya que al estar considerada como un miembro de la familia permite a los empleadores utilizar la lógica de la economía moral: exigen más horas y mayor flexibilidad porque a las au pairs son parte de la “familia”. En contraste con el contrato monetario racional, subyacente al trabajo remunerado, el trabajo

doméstico es típicamente visto como un "contrato moral mutuo", incrustado en las densas relaciones sociales y de género de la familia. Las mujeres, por lo tanto, ven su recompensa en ayudar con las tareas domésticas no en términos monetarios, sino, ante todo, en la "moneda moral de la apreciación", del cuidado familiar y la integración. (Hess & Puckhaber 2007:79)

Dada su expectativa de ser tratadas como "miembros de la familia", las mujeres no consideraban sus tareas como trabajo sino como "ayuda", como se entiende en la economía moral del trabajo doméstico. La imagen de la "hermana mayor" y la noción de "ayudar en la casa" (que aparece en los anuncios de las agencias) también operan en esa misma dirección y conlleva la promesa de aprecio y cariño a cambio.

De esta manera, la investigación sobre el aspecto personal de la relación entre las trabajadoras domésticas y sus empleadores ha tendido a centrarse en lo 'maternal' y en la proximidad del lazo entre trabajador y empleador como mecanismo de control del trabajo (Anderson, 2000; Romero, 2002). Se argumenta que algunos empleadores utilizan las relaciones personales con sus trabajadoras como un medio de ejercer presión sobre ellas, para que trabajen más horas sin rehusar, o para que trabajen por salarios bajos. Es necesario, entonces, reconsiderar la forma en que el trabajo productivo está codificado en el sistema au pair. La recompensa financiera que las au pairs reciben es en la práctica una distinción clave entre un au pair y un trabajador. Su "dinero de bolsillo" se describe como una "cantidad razonable".

Estas mujeres migrantes separadas de sus familias están disponibles para convertirse en parte de la familia del empleador las 24 horas del día si es necesario. Además, las características de la empleada doméstica están asociadas y reproducen un ideal femenino: como los conocimientos para cocinar, la docilidad, y la dulzura para el cuidado de los niños. En Noruega, las au pair filipinas son particularmente requeridas por su docilidad y porque sonríen todo el tiempo aunque el trabajo sea duro. Por lo tanto, el crecimiento de la demanda de las empleadas domésticas y el crecimiento de las au pairs en Europa reproducen en el ámbito del trabajo doméstico las relaciones de clase, de género y étnicas.

Buscando paralelos entre la vida de las trabajadoras domésticas y las au pairs, diferentes investigaciones - Anderson (2000, 2002), Cox (2006, 2007), Ehrenreich y Hochschild (2002), Hess y Puckhaber (2004), Rotkirch (2001) han considerado que el sistema au pair se inserta en el marco de la redistribución transnacional del trabajo de cuidado, donde las mujeres de las regiones más pobres emigran a cuidar de los niños y las familias de las mujeres profesionales en las regiones más ricas con el fin de mantener a sus familias en sus países de origen. Desde esta perspectiva, ciertas investigaciones sobre las cadenas de cuidado en Europa han explorado la naturaleza altamente opresiva del trabajo doméstico y de cuidado, y la forma en las que la migración hace a las mujeres vulnerables (Bikova 2008).

Teniendo en cuenta que el empleo de trabajadoras domésticas y de au pairs creció considerablemente en los últimos años, cabe preguntar qué es lo que hace que aumente la demanda de trabajo doméstico y cuáles son las causas. En este sentido el Estado, las agencias, las familias y las propias au pairs están implicados en un conjunto de relaciones intersectoriales estructuradas a partir de la demanda, el poder, la reciprocidad y la jerarquía, vinculada a los cambios demográficos, la demanda de mano de obra migrante para trabajar en hogares particulares está profundamente arraigada en las construcciones sociales de género y clase.

Las au pairs en Argentina

Las Au pairs en el país son en su mayoría mujeres jóvenes con determinado nivel educativo, universitario o terciario, que ven “el intercambio cultural” como una experiencia de vivir un tiempo en el extranjero, y en el caso específico de Buenos Aires, de aprender el idioma. Al mismo tiempo hay que tener en cuenta el complemento de destino exótico que aparece aquí como aliciente para las jóvenes al momento de emprender su viaje al país. Además es interesante observar cómo funciona la figura de la au pair en una sociedad donde el trabajo doméstico (en gran parte migrante) está disponible con facilidad y desde hace décadas, para las clases medias y medias altas urbanas.

Por empezar, en Buenos Aires la mayoría de las jóvenes no vive con las familias (que es un aspecto central en la forma más tradicional) y trabajan unas pocas horas al día, fundamentalmente por la tarde, que es cuando los niños llegan del colegio bilingüe. Su trabajo consiste en hablar con los niños en inglés, francés o alemán, dependiendo del origen de la au pair y el interés de la familia. No hay un contrato pautado ni desde las familias ni desde el estado argentino: las Au pairs ingresan al país con un visado de turista y optan por viajar cada 3 meses a Uruguay o pagar la multa al momento de volver. Situación que es totalmente irregular y que coloca a las jóvenes en un lugar de absoluta vulnerabilidad.

En la región del AMBA, la creciente presencia de mujeres migrantes de países vecinos ha sido interpretada en términos de feminización de las migraciones contemporánea, haciendo necesaria la identificación de los matices cualitativos de la feminización según orígenes nacionales de las mujeres migrantes (Courtis y Pacecca 2010). “La preferencia de las mujeres migrantes de países limítrofes por el AMBA está estrechamente ligada con la inserción en el sector servicios, en particular el servicio doméstico y los servicios personales, reproduciendo una trayectoria migratoria inicial en cierta medida similar a la de las migrantes internas. De hecho, en la Argentina, la relación entre trabajo doméstico y migración de mujeres merece especial atención, ya que las migraciones internas y limítrofes hacia los grandes núcleos urbanos flexibilizaron el mercado del servicio doméstico y mantuvieron su valor en niveles accesibles para gran parte de los sectores medios” (Jelin, 1976 en Courtis y Pacecca 2010:161).

En el marco de mi trabajo de campo en Buenos Aires, entre agosto de 2012 y abril de 2013 realicé entrevistas en profundidad a au pairs provenientes de Irlanda, Estados Unidos, Australia, Inglaterra y Gales. El acceso a ellas fue complejo, dado que no son muchas y no se encuentran registradas ni siquiera en la agencia. Publiqué varios avisos en diferentes portales de extranjeros en Buenos Aires como Craiglist o Couchsurfing sin mucho éxito, hasta que obtuve una respuesta de la única agencia de Au pair en Argentina. A través de esta organización me contacté con las Au pairs y con una de su coordinadoras. El cuadro a continuación resume ciertos aspectos de sus trayectorias. Si nos detenemos en las edades podemos observar que son bastante mayores que las au pair en noruega, lo cual se encuentra en relación con niveles educativos más altos y con la migración “de aventura”.

Las entrevistadas se caracterizan por provenir de países “desarrollados”, tener entre 20 y 30 años, ser solteras, sin hijos, de clase media en sus países de origen, universitarias y con gran motivación en aprender el idioma y conocer la “vida porteña”. Ninguna vivía con la familia de

acogida, y la mayoría compartía departamentos con uno o más extranjeros que se encontraban en la ciudad por diferentes motivos. Todas tenían estipulado, como decisión personal, y en relación con el aprendizaje del idioma, quedarse como mínimo un año, pero sólo dos se quedaron después de su trabajo de au pair. Trabajaban alrededor de 20 horas por semana con cada familia y en general trabajaban para más de una familia a la vez.

La entrevista con la coordinadora de la agencia fue determinante, no sólo porque pude acceder a las otras au pairs a partir de ella, sino también porque me brindó información desde una perspectiva macro sobre la situación y el funcionamiento del sistema au pair en Argentina.

La ficción del parentesco, en el trabajo doméstico, también aparece en las au pairs en Buenos Aires: ellas también borran la distinción entre familia y salario/mercado. Si bien es la agencia quien se encarga de buscar trabajo para la au pair y au pair para la familia, se produce previo a un pago de un gasto de inscripción de ambas partes, y no expide ningún tipo de contrato de trabajo.

En cuanto a la normativa, en el país no hay un visado específico au pair a diferencia de la Unión Europea y EEUU. La dualidad del sistema -esta presentación de intercambio cultural y cuidado de los niños- combinada con la posibilidad de ingreso al país a través del visado de turista provoca que no sólo su trabajo no sea formal y sino que tampoco tengan regularidad en su situación migratoria. En los relatos de las entrevistadas se suceden experiencias de viajes a países limítrofes a fin de continuar con su visa de turista.

Si bien las au pair tienen conocimiento de su situación irregular, en las entrevistas le restan importancia o relativizan su situación, ya que ninguna demostraba preocupación o consternación en cuanto a que la visa de turista no habilita al trabajo. De las ocho entrevistadas, incluida la coordinadora, la totalidad de ellas viajaban a Uruguay regularmente cada tres meses por el día. Sólo una de ellas había considerado la posibilidad de pagar la multa por exceder el visado de turista pero le daba más seguridad viajar al extranjero. Ninguna manifestó la intención o posibilidad de regularizar su situación migratoria. Cuando se le preguntó por un contrato de trabajo ninguna manifestó haberlo solicitado y la misma coordinadora sostuvo que era muy complicado de gestionar.

El problema del visado puede visualizarse como falta de una política de Estado que aborde de manera integral los procesos migratorios debido por un lado a la facilidad del ingreso como turistas, y por el otro a las regulaciones relativas a la solicitud de una categoría de residencia que autorice a trabajar. La ley migratoria vigente (25.871/2004) facilita la regularización de las personas nacidas en los países del Mercosur ampliado (Brasil, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela), quienes a través del criterio de nacionalidad pueden solicitar residencia temporaria por dos años con permiso de trabajo. Personas provenientes de otros países deben habitualmente contar con un contrato de trabajo para solicitar el ingreso bajo la categoría de trabajador.

A pesar de las dificultades para obtener permiso de trabajo que encuentran las personas que provienen de países extra- Mercosur, resulta significativa la omisión de la agencia con respecto a la situación de ingreso y permanencia en el país de las au pairs. No solo no asume ningún tipo de responsabilidad o gestión en el asunto sino que da por hecho que la au pair se quede el tiempo

deseado y que bien pague la multa o viaje cada tres meses algún país limítrofe para renovar su visa como turista.

¿Cuáles son las familias que buscan au pairs?

En Argentina, el rol de las au pair se construye desde un lugar de clase y nacionalidad. En las entrevistas, las au pairs acentuaban que sus responsabilidades estaban centradas en el aprendizaje del idioma a través del juego o desde la misma enseñanza. Algunas alimentaban a los niños o los bañaban, pero el eje estaba puesto en los niños, no en las tareas de limpieza del hogar porque “las familias ya tienen a alguien que trabajaba en la casa”. Aquí aparece en el discurso una cierta estratificación de las tareas que opera en relación con la clase social, el género y la nacionalidad en la reproducción de las relaciones sociales: las migrantes de países limítrofes se ocupan de las tareas de limpieza y las au pairs de la educación de los niños. Teniendo en cuenta el lugar que ocupa en el imaginario social la migración europea, la nacionalidad europea o anglosajona de las au pairs influye positivamente en las familias argentinas.

La imagen de la inmigración europea como figura civilizadora conserva una fuerza tal en relación a los orígenes de la sociedad argentina que pareciera que se produce y reproduce como huella mnémica en la memoria colectiva. Las miradas sobre la inmigración en Argentina estuvieron profundamente influenciadas por un discurso altamente valorizante de la inmigración europea, entendida como modelo de civilización y desarrollo, en contraposición de una mirada estigmatizante de la inmigración de los países limítrofes. En este sentido, desde las maestras estadounidenses de Sarmiento hasta las institutrices de la oligarquía argentina de principios de siglo XX, la construcción en el imaginario social de la mujer occidental anglosajona como modelo de educadora fue relevante. Las au pairs representan, de cierta manera, una continuidad del imaginario social sobre la mujer anglosajona en un rol de crianza y educación de las clases medias y altas argentinas, como expresión de clase y status.

El rol de las institutrices en las clases altas argentinas

En la Argentina de principios de siglo aparece un personaje, bastante poco analizado: la institutriz. En cuanto a su rol de migrante, mujer y trabajadora poco hay escrito y registrado, solo aparece en los relatos de la “época de Oro” argentina y en relación a las clases altas argentinas. En el libro de Gessaghi “el pasado que vivió ya no existe: habitado por nannies inglesas y madmoiselles, en la que la casa era el centro del universo (...) como otras mujeres de su época estudio todos los grados en casa”

Otra cuestión que aparece en los relatos es la importancia del idioma para esta clase social argentina de principios de siglo. Tanto para los hombres como para las mujeres es máxima importancia el conocimiento de idiomas, principalmente del francés e inglés: “a través de viajes, de niñeras europeas o clases particulares, el aprendizaje de una lengua extranjera tenía un lugar

central (...) siempre tuve gente en casa que hablaba francés. Antes de cumplir los 2 años entro una niñera francesa que estuvo con nosotros hasta que murió. Siempre hablamos francés en casa la profesora era para reforzar la lectura y para poder escribir”

“El idioma era considerado una manifestación cultural utilísima para desarrollarse o moverse con facilidad.. este personaje recuerda que las niñeras debían “saber idioma” para cuidar a los chicos. En un principio era de origen europeo: alemanas, francesas o inglesas. Al principio las hacían venir de afuera.

Lo que me interesa analiza la relación entre estas institutrices y las au pairs. El sistema au pair representa un caso singular dentro del espectro más amplio de la migración de mujeres, ya que implica recurrir a un mecanismo institucionalizado y formal, establecido manifiestamente para el intercambio socio-cultural, para utilizarlo como “puente” y “escudo” que faciliten el inicio de una experiencia migratoria en condiciones protegidas en cuanto a la documentación, el empleo y la vivienda en términos generales. Si bien en la Argentina se produce una readaptación del sistema que se adecúa a las singularidades del mercado laboral, las jóvenes buscan este tipo de trabajo por considerarse “seguro” y encontrar en las familias contención lejos de los lazos familiares de origen. De esta manera, aunque las experiencias en el país se diferencian de una forma “más tradicional del intercambio”.

Las au pair de países del primer mundo que se encuentran en Buenos Aires no se piensan como migrantes laborales, ni son consideradas como tales socialmente. Ni ellas, ni las agencias, ni sus empleadores las conciben como “sujetos deportables” o controlables a través de la legislación migratoria. Se benefician de una conceptualización positiva, anclada en percepciones mitificantes de la migración europea (y sobre todo anglosajona), que refuerza la noción de que “lo que ellas hacen no es trabajo, y además ellas no necesitan trabajar [porque son ricas y vienen de países ricos]”.

Bibliografía

ANDERSON, Bridget (2002). “Just another Job? The Commodification of Domestic Labour”, in Ehrenreich, Barbara and Arlie Russell Hochschild (eds.). *Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. pp. 104-114. Metropolitan/Owl Books: New York.

ANDERSON, B. and J. O’Connell Davidson (2003) *Is Trafficking in Human Beings Demand Driven? A Multi-Country Pilot Study*, IOM Migration Research Series, No. 15. Geneva: International Organization for Migration.

ANDERSON, Bridget (2006). *A very private business: migration and domestic work*. Centre on Migration, Policy and Society Working Paper No. 28, University of Oxford, 2006.

BIKOVA, Mariya (2008) *A family member or a family servant? Why Norwegian families hire Au pairs. A qualitative study*. Sosiologisk institutt, Universitetet i Bergen

CORREA, Lucia (2015) “Mujeres Au pair en Argentina y Noruega ¿Intercambio cultural o estrategia migratoria?” Tesis de Licenciatura, FFyL – UBA.

HESS, Sabine y PUCKHABER, Annette (2004),”Big Sisters' Are Better Domestic Servants? Comments on the Booming Au Pair Business”.En: Feminist Review No. 77, Special Issue on Labour Migrations: Women on the Move pp. 65-78.

GRIFFITH, Susan y LEGG, Sharon (1997). The Au Pair and Nanny’s Guide to Working Abroad. Vacation Work: Oxford.

NEWCORBE, E. (2003) Temporary Migration to the UK as an “Au Pair”: Cultural Exchange Or Reproductive Labour? Migration Working Paper No. 21.Brighton: University of Sussex.

PACECCA, María Inés (2011) “La migración de mujeres en clave de género y derechos en tres Relatorías Especiales de Naciones Unidas”. En: Revista Mora – Nº 16, noviembre 2011. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

PACECCA, María Inés y Corina Courtis (2008): ‘Inmigración contemporánea en Argentina: dinámicas y políticas’. Serie Población y Desarrollo, Nº 84 – CELADE, CEPAL, Santiago de Chile. Disponible en: www.eclac.org.

PACECCA, María Inés y COURTIS, Corina (2010): Género y trayectoria migratoria: mujeres migrantes y trabajo doméstico en el Área Metropolitana de Buenos Aires. Papeles de Población, Vol. 16, Núm. 63, enero-marzo, 2010, pp. 155-185 Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Dalastugor:
Examining diasporic touch through art practice

Sara Davies
PhD Candidate and Associate Lecturer
Manchester School of Art
Manchester Metropolitan University
United Kingdom

estherswill@gmail.com

Introduction

My art practice examines issues of belonging in the Swedish diaspora in the north of England, bringing a minority discourse to the public realm. I visualise the embodied experience of having two cultural narratives, questioning the idea of home as tied to place. I am developing a notion called diasporic touch, exploring how a combination of seeing, touching and creative writing opens up an imaginary space where ‘there and then’ is ‘here and now’, and the process of making art generates a sense of belonging. It is a reiterated gesture in my art practice that enacts past experience in the present; it brings memories of far away, close. In this paper I will use my art practice as a case study to examine how I transform cultural material, how I shift and reassemble Swedish heritage from my position in diaspora. I intend to study how the performative gesture of diasporic touch creates hybrid forms. Through my Anglo-Swedish art practice I am developing the means to materialise Homi Bhabha’s (1994) notion of ‘third space’ between cultures, making his abstract notion more tangible. By visually representing my particular diasporic double narrative experience I will question the dominant position of written histories.

Artistic research deals with the implicit; through making it explores experiences that often cannot be expressed in words. Estelle Barrett (2013: 64) explains how artistic practice is performative and material, how it is motivated by emotional and personal concerns, which follows an impulse to handle objects and to think and feel through their handling. She suggests research through the arts is generative and situated, emerging in sensory encounters with the surrounding environment, a form of handling that tries to capture the complexity of our experience. She argues that therefore it is able to convey experience between established academic disciplines. I would suggest that artistic research would then offer an effective method to analyse the contradictions and ambiguity of diasporic experience, it can make visible the tensions between dominant cultural frameworks that give rise to diasporic touch. My paper is a dialogue between visual images; creative writing and academic analysis, where creative writing is used to name and subsequently understand the process of making visual images. The creative more subjective writing establishes the contours of diasporic touch.



Sara Davies, *Entrance II*, 2017

Powdery Red

I have found a place where I belong. Supported by memories of elsewhere I made home here, although knowing my feelings of closeness were partial and multiple. I turned my back to the camera, gazed towards the projected image of the red exterior wall and the clusters of pine needles. The texture of old wood and powdery paint spread across the sage green walls and dado rail. Anchored in the 'here' the ephemeral images evoked memories of my former home in Sweden. As the pine needles merged with the heavy curtains, I sensed the rustling and clicking of the forest floor. In double exposure, I have felt the warm light of the projector on my neck; I saw wood grain on my hand. In the images my body, the place and the projected images merged. The conflicting lines, multiple frames, shadowy and blurred areas began to fragment dominant cultural narratives. In my layered visual compositions the imagined clarity became porous, histories leaked, material culture merged. 'There and then' was 'here and now' as I created an image of belonging through diasporic touch.

For many years I have been photographing fragments of traditional Swedish crofts, idyllic places, enmeshed in ideas of rootedness, homogeneity and nation. I have been returning to Sweden to capture walls, doorways, windows, porches, oven ranges and wooden benches. I have been walking around the croft, on the meadows, along brooks and through the surrounding forest pressing the shutter again, and again. Back in Manchester, England, I have been superimposing the images of the old wood and the powdery red paint onto the interior of my house in Manchester; the 'Dalastuga' met the interior of a Victorian terrace house. Using performative photography I have been entering rooms in my house organised as stage sets, where ephemeral collages, images of Sweden, are projected onto the walls. In this way I have been using performative photography, combining embodied performance and the idea of separation that is associated with the medium of photography (Jones, 1998). I have been stepping in front of the camera to respond to the staged environments through gesture.

Dalastugor

Once, I lived in a croft, not far from a lake, surrounded by tall pine trees. The main wooden house was painted red and the barn was grey and weathered. The croft was situated at the end of a gravel road, away from all other houses; a summer paradise, they used to say, with a birch tree in the yard and meadows of wild flowers spreading joy. Wood cranesbill, oxeye daisy and red clover. Waist high and shrouded in morning silver. Today, my childhood home is a repetitive tale of slow walks along red painted walls. It is a diffuse story of white painted porches with wide granite steps, the smell of pine resin at dusk, and blueberry stained denim trousers.

In Sweden, this type of place is often a subject matter in historical paintings, used as front covers in magazines and frequently visible in the IKEA catalogue. I repeatedly engage with the traditional red painted croft, each time it changes in composition, shade, texture and opacity. It is a cultural symbol (Nora, 1996) deeply embedded in Swedish culture linked to the notion of home, and a symbol still prevalent today. For me, it is a romantic, diasporic access point to my former culture (Cohen, 2008), a site where personal and collective memories merge, a place I desire but also approach with caution. In this piece of writing I will examine how the red-painted house, by the lake, in the forest, the symbol of the Swedish ideal home, is altered in my art practice. I intend to study how it transformed in a performative diasporic gesture.

Bridging

In my art practice I explore the hyphen in my Anglo-Swedish experience, a space between dominant cultural frameworks. Homi Bhabha (1994) has developed a way of thinking of cultures, not as separate entities but as overlapping, intersecting and merging. He explains how the borderline between cultures is porous, where the act of

translation results in creative intervention. He describes that new cultural forms emerge in a liminal and ambiguous 'third space' between languages, nations and histories. Through my art practice I examine, more closely, how new cultural forms emerge in my situation, the particular characteristics of my transformative, diasporic gesture. Nikos Papastergiadis (2007[2000]) argues that characteristics of diasporic experience are the dual forces of displacement and connection, movement and bridging, generating a wavering motion which exceeds migratory departure and arrival (Papastergiadis, 2007[2000]). He claims that diasporic subjectivity is not the sum of two compounded nationalities but a sense of self that emerges from the hyphen, a hybrid subjectivity formed by the friction and ambiguity between the juxtaposed categories. He says "...the figure of the hybrid is extended to serve as a 'bridging person', one that is both the benefactor of a cultural surplus, and the embodiment of a new synthesis". In my art practice I explore Papastergiadis' idea of a diasporic movement from surplus to synthesis. I identify the narratives and objects from Swedish heritage that are surplus to my life here in England. In my art practice I merge this material with new cultural influences. In a performative gesture I slide from a linguistic surplus to a visual synthesis, my hybrid images of belonging bridges histories.

Faltering Words

Dala-crofts, crofts from Dalarna, crofts from Darlecarlia, crofts from the Dales, Dale-crofts, traditional wooden houses, red-painted crofts, Falu-red crofts, Carl Larsson cottages, little red-painted farms. As I think, as I write, as I speak, the way I name this place changes. The environment is illusive, it resists a clear presence, it withstands simplicity. The many words I use to name this place fail to accurately convey its meaning in English. It needs description, a lengthy explanation, a personal reflection to exist. As I think, as I write, as I speak the words pick up pace. I loose my grip of the idyll. Slipping, I am overwhelmed by longing. The croft is fading into the distance. A diffuse shape so hard to grasp. Yet, I reach for it. I want to hold it, I want to mould it, I want to give it new contours in my art practice.

Dalastugor is the Swedish name for the idyllic red-painted croft environment that I explore in my art practice. Translation from one language to another, Papastergiadis explains, result in inconsistencies and excess energy, the diasporic experience of translation evokes creative responses, bits of cultures are assembled into new forms, which form bridges between histories. When translated my memories of past experience in Sweden become imprecise; the new language leaves the pace of the old language and the associated bodily gestures behind. Without its former meaning, in a new context, with a different history, the little red-painted croft repeatedly emerges in my visual work; it haunts in varying shape, tone, and opacity. Homi Bhabha claims that 'third space' is where words fail and the body loses itself to gesture (Bhabha, 1998), gestures that leads to words being put together in new formations. When words

fail in translation I feel a desire to touch, to form my life story in artworks, letting the visuals express my wavering movement between cultures.

Performative gestures

Diasporic touch is a performative gesture that revisits the 'Dalastuga', it re-forms the red-painted house, by the lake, in the forest from my location in Manchester, it gives rise to my visual images of belonging. The idea of diasporic touch emerged in my studio, in repeated encounters with traditional Swedish cultural material. I reached for things that reminded me of home, I gently touched them, 'there and then' became 'here and now', and I simultaneously experienced the two prominent cultural narratives in my life. Homi Bhabha (1998) argues that art practice is a process that opens up a 'third space' between dominant cultural narratives. He explains how making is a performative process between established cultural narratives, a creative practice of tangential touching surrounding certainties. He describes how artworks, made in a colonial/postcolonial situation, often show a visual alignment with these dominant cultural narratives at the same time as it contains an underlying process, a recurrent discursive gesture that erases their boundaries. He claims this gesture is disruptive, giving rise to an ambivalence that result in cultural transformation. I would argue that Bhabha's gesture sets in motion a conflict in a situation with high levels of tension. I have a sense that in my art practice, diasporic touch assembles cultural material in a different way.

As my experience is not colonial/postcolonial in character but rather a migratory movement through Europe, made possible by legislation granting free movement across bordersⁱ it similarly questions cultural homogeneity but is different in persistence and resonanceⁱⁱ. Emerging in another context, my diasporic gesture negotiates a different degree of tension and contradictions. When studying how I make art works, how I synthesise material culture, I see a similar visual alignment with established cultural narratives, I similarly incorporate them in my visual images. My transformative diasporic gesture shifts the content of these narratives without an attempt of erasure. My diasporic gesture brings together the Anglo and Swedish, two cultural narratives more equal in strength; it merges them in a gentle caress. I will now more closely study how diasporic touch merge cultural material, how does it transform heritages? In what way do I visualise my embodied double narrative experience?



Photographer Unknown, Dalecarlian Girls at Home, Skansen, Stockholm, early 1900's

Gathering

Dalecarlian Girls at Home

I recently found a glass slide titled 'Dalecarlian Girls at Home, Skansen, Stockholm'. As I handle the slide, it evokes a sense of longing and apprehension. I want to make the national romantic scene mine, knowing I am unable to fully fit its cultural framework. The glass slide pictures a traditional red-painted croft from the early 1900's with two girls, wearing traditional costumes, on the farmstead. In the 1890's the house and outbuildings were moved from their original location in the district of Dalarna, Sweden, to Stockholm, the country's capital. The Dalastuga is now situated in Skansen, a model village, which intends to capture and preserve the essence of Swedish-ness (Skansen, 2017). The title tells that the girls are 'at home' but in actual fact their idyllic croft environment is a displaced stage set. As I hold my diasporic souvenir, I internalise the larger national narrative (Stewart, 1999). The Dalecarlian girl is at home. The glass slide activates personal memories of my former home in Sweden; it provides a way for me to re-live past events in a new location. I hold the glass slide and decide it will become part of my collection of diasporic souvenirs (Boym, 2001). In touch, the idyllic red-painted croft becomes part of my life story.

When diasporic touch synthesise cultural material it begins with a gathering motion. I collect things that remind me of my former home in Sweden, I collect objects with personal significance that are also part of Swedish traditions, customs and heritage. Svetlana Boym (2001) suggests that people in diaspora approach their former cultures as tourists collecting things as souvenirs. They use these diasporic souvenirs, she claims, to remake themselves and achieve a sense of belonging in a new culture. She

links the migrant sense of belonging to the materiality of things and the creative act of placing them in a new dwelling. The gathering motion of diasporic touch accumulates a collection of treasured objects from Sweden, things that lose their clarity in translation, things that have partially lost meaning. The collection of diasporic souvenirs evokes a desire to diasporically touch, to use them in my art practice, re-moulding their contours, shifting their meaning.



Sara Davies, *Stay This Moment*, 2014

Fragmenting

The Girl in the Barn

I position myself between the camera and the backdrop. The corner of the room is staged as a traditional Swedish wooden barn. I pose. For a while I am locked in stillness. I am posing like so many of the women pictured in Swedish National Romantic paintings. I tie my apron like the woman in the kitchen, I look down towards the wooden floorboards, and I plait my long golden hair. Submitting to the stereotype, surrendering to the idyll, I feel unease. I do not fit. I hear the shutter and walk to the camera so that I can view the digital image. I see her. I see me as her. I see her as me. The stereotype and the idyll is layered, blurred and obscured. I am re-forming my identity, contesting Swedish, contesting Anglo. Moving here, moving there. Sliding in and out of frame.

The scene in the glass slide, the girls in traditional costume standing outside a traditional Swedish croft, has many similarities to an artwork of mine titled *Stay this moment* completed in 2014. It is a video made from four photographs, where one picture is slowly transitioning into another. Projected into a corner of a dark space, the video is showing a reproduction of the interior of a typical Swedish barn. There is a dark silhouette of a chair and a traditional wood-burning oven range. A figure is entering and withdrawing from a scene: she enters, she stands, and she withdraws from the frame in a flurry of blur. The artwork is a form of self-staging where I have been re-constructing scenes from Swedish national romantic paintings. The performances left me with conflicting feelings towards the national romantic material. I feel a desire to enter the frame, to be part of the idyllic environment but am unable to fully fit the Swedish cultural framework the stage set represents. Wearing some items from a traditional costume, my act is similar to the Dalecarlian girls in the glass slide, but I combine the traditional red skirt and patterned apron with a contemporary thick jumper and a pair of black Dr Martens boots. The video questions the perceived clarity and homogeneity of the Swedish national romantic material. I explore Swedish cultural material through layering, blurring and obscuring, I find ways of including objects from my current life experience in the photographs, I diasporically touch.

The gesture of diasporic touch merges cultural material creating compositions of my multiple and partial belonging. Diasporic touch is a gathering and fragmenting motion, which collects cultural material from established cultural narratives and uses the material visuality of my art practice to complicate their explicit meanings (Kristeva, 1980), creating new cultural forms. Diasporic touch double exposes cultures resulting in ambiguity, it forms complex spaces where the certainty of location is destabilised. Through superimposition my visual images express the tensions and contradictions that characterise diasporic experience. In the photograph I am at home, but unlike the Dalecarlean girls in the glass slide, I am withdrawing from view. I am translucent, sliding out of the frame I am withdrawing from idyll in a haze. In my art practice I visualise the wavering movement between cultural frameworks and in the process I transform material linked to the idea of nation onto hybrid forms (Bhabha, 1994). In the above photograph, the national narrative is transformed into an image of diaspora; through layering, blurring and obscuring it shows the ambiguity of the hyphen in my Anglo-Swedish experience.



Maja Synnergren, Vitsipporna blomma (ur serien Träd och blommor), circa 1940

The Girl in the Picture

So far, I have examined my diasporic touch and am beginning to see some of its particular characteristics. I am now going to investigate how it leads to a sense of belonging set apart from the idea of home as tied to place. I first encountered the above picture by illustrator Maja Synnergren, as a child, hanging in the basement of my grand parents house. My granddad was a schoolteacher, beginning his career in the 1950's, staying in the same village school until retirement. The picture forms part of an educational poster from the beginning of the 1900's depicting spring. It was used in biology lessons to teach children about the local environment, but it is also contain national symbols such as the idyllic Swedish croft, the rooted home. Even though this type of educational material was long gone when I went to school, I still know it well. It is the environment I long for in diaspora but the ideas it incorporates, the national ideas of homogeneity, clarity and fixity (Anderson, 2006 [1983]), also fills me with unease. I want to enter the frame of the picture but do not fit its cultural framework. When I look at the stereotypical Swedish girl in the centre of the picture, I see my mother, I see my children, I see me.

In Contact

The image in the poster touches me, I touch it and the place it represents evokes internal images of similar croft environments. The place in the picture becomes multiple and generic. Susan Stewart (1999) illustrates how touch offers closeness between subject and object, closeness that unfolds in time. She suggests that when the pressure of a thing is brought in relation to the pressure of our bodily existence both body and thing are transformed. She argues that we take in the world through our senses at the same time as they are shaped and modified by our experiences. She

claims that our body bears somatic memories of its encounters with things in our environment and that this process is at the core of how we understand ourselves as subjects. I am touching and being touched by a treasured thing which reminds me of my former home. The poster picturing the red-painted croft, the forest and the stereotypical Swedish girl, became part of my life narrative. Through the pressure of touch, through the gathering and fragmenting of my art making, I re-form my subjectivity.

Maintaining Residence

Many theorists supports the idea that the creative process and art making for migrants, for people in diaspora, brings with a sense of intimacy with the surrounding environment, a sense of belonging (Bhabha, 1998) (Papastergiadis, 2007[2000]) (Boym, 2001). Lucy Lippard (1997: 20) states that we ‘currently live on a threshold between a history of displacement from and a longing for home, and the potential of a multicentred society where people understand how the distance and closeness function together’. She describes how people who are influenced by the idea of a fixed notion of home experience being far away from it at the same time as they long for closeness. She explains how there is a possibility for a society that encourage ideas of belonging as being multiple and partial and understand how sense of distance and closeness affect our subjectivity. In art practice, there is an intimate relation between seeing and touching, an interaction between hand and eye, which, for me, evoke a sense of belonging. Is it in the interactions between touching and seeing, closeness and distance in art making that we can begin to understand how to belong in many places? Through diasporic touch my hand and eye gathers and fragments home, it transforms the national image of the Swedish, red-painted croft, the symbol of the ideal home into something more ambiguous. It brings narratives from two cultural heritages together and through superimposition creates new hybrid forms (Bhabha, 1994), two places in one form.

Making and belonging, building and dwelling. Heidegger (2010 [1951]) claims that dwelling and building are intimately connected. He develops a notion that humans instead of being separate to the surrounding environment are part of its network of relations, a notion he calls ‘being in the world’. Instead of seeing building as something humans do in order to dwell he argues that ‘to build is in itself already to dwell’ (Heidegger, 2010 [1951]). Is it possible that diasporic touch is an entanglement of building and dwelling? Of making and belonging? Is it a transformative gesture that connects seeing and touching, merges distance and closeness? Is diasporic touch the pressure emerging from cultural a ‘double exposure’ that maintains my residence between the jagged, porous, and overlapping borderlines of cultural frameworks.

Conclusion

Throughout this paper I have used my art practice to examine how I transform cultural material, how I shift and reassemble Swedish heritage from my position in diaspora. I have explored how my diasporic touch is different from Homi Bhabha's (1994) idea, arising out of a colonial/postcolonial situation, of an underlying recurrent gesture disrupting oppressive regimes. My diasporic touch, arising out of a migratory movement through Europe, gathers and fragments cultural material in a gentle transformative gesture, it destabilises two equally weighted cultural narratives, using layering, blurring and obscuring, collapsing them into one hybrid (1994) form. I have highlighted how it transforms clarity into ambiguity through superimposition. I would argue that in my visual images of belonging, diasporic touch combines vision and touch; it entwines distance and closeness. It creates a pressure through cultural 'double exposures' that result in a sense of intimacy with 'there and then' and 'here and now', a sense of belonging.

I think again of red, powdery paint. Sitting on the hearth of the fireplace I see wood grain on my hand. On the threshold of 'there and then' and 'here and now', the ephemeral collage visualising my memories of past experience and the interior of my house in Manchester, I anticipate my next move, my next gesture. I wait. I am still. Later I stand up and move towards one of the projectors, I turn it to the left. The pine needles become more prominent, they engulf the powdery red. I walk towards the picture. I rest my forehead on the wall knowing green haze decorates my hair. I move back again, questioning Anglo-Swedish, dwelling in the hyphen, somewhere between eye and hand. Diasporic touch transforms clarity to ambiguity. In the complexity of layering, and the haze of blurring and the shadows of obscurity I am able to connect with the Swedish croft environment in the picture, I am able to belong. Standing in a 'double exposure' I feel tension pressure. Is diasporic touch, the touch of an artist transforming souvenirs from their former homes into new cultural forms, treasured things steeped in melancholia?

Works Cited

- Anderson, B. (2006 [1983]) *Imagined communities: Reflections on the Origin and spread of Nationalism* (New Edition), London: Verso Books.
- Barrett, E. (2013) 'Materiality, Affect, and the Aesthetic Image', in Barrett, E. and Bolt, B. (eds.) *Carnal Knowledge: Towards a 'New Materialism' through the Arts*, London, New York: I.B. Tauris.
- Bhabha, H. K. (1994) *The Location of Culture*, New York: Routledge.
- Bhabha, H.K. (1998) 'Anish Kapoor: Making Emptiness', in Gallery, H. Anish Kapoor, Berkeley, Los Angeles, London: Hayward Gallery, University of California Press.
- Bolt, B. (2004) *Art Beyond Representation - The Performative Power of the Image*, London, New York: I.B. Tauris.
- Boym, S. (2001) *The Future of Nostalgia*, New York: Basic Books.
- Heidegger, M. (2010 [1951]) 'Building Dwelling Thinking', in *Basic Writings*, London, New York: Routledge.
- Jones, A. (1998) *Body Art - Performing the Subject*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Kristeva, J. (1980) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Colombia: Colombia University Press.
- Lippard, L.R. (1997) *The Lure of the Local: Senses of place in a multicentred society*, New York: The New Press.
- Nora, P. (1996) *Realms of Memory Volume 1: conflicts and divisions, Between Memory and History: Les Lieux de Memoire*, New York: Columbia University Press.
- Papastergiadis, N. (2007[2000]) *The Turbulence of Migration*, Cambridge, Malden: Polity Press.
- Stewart, S. (1999) 'On the Museum of Touch', in Breward, C. and Aynsle, J. et al. *Material Memories: Design and Evocation*, Oxford: Berg.

ⁱ At the point of writing this paper it is still possible to move freely across European borders, although this may change in Britain. Britain is currently in negotiations with Europe to exit the European Union and this will most possibly end freedom of movement across British borders.

ⁱⁱ There are, of course, many different migratory experiences in Europe as people move for different reasons. Many people are forced to migrate or move because of poverty or oppression. Others move for education or job opportunities. My move across Europe to England was voluntary and I was hoping to study art in London. The legislation granting free movement in Europe made it possible for me to look further than the larger cities in Sweden.

**La defensa del franquismo dentro de la comunidad gallega de Buenos Aires:
el caso del periódico Fe Gallega y la institución
Acción Gallega de Cruzados de Santiago**

**Nadia Andrea De Cristóforis
Universidad de Buenos Aires-CONICET
Argentina
ndecristoforis@yahoo.com.ar**

Introducción

A mediados de la década del treinta del siglo XX la comunidad gallega de Buenos Aires tenía una larga data y constituía numéricamente el mayor grupo de españoles desde un punto de vista regional, instalado en la ciudad porteña. La emigración desde el noroeste hispánico hacia Buenos Aires se había intensificado desde fines del siglo XVIII, al calor de los intercambios comerciales fomentados por la Corona española y los nuevos medios de transporte (Correos Marítimos) que conectaron a ambas sociedades (De Cristóforis, 2009). Entre 1810 y 1830 dichas corrientes disminuyeron por las guerras de independencia y la inestabilidad política que afectó a la región. Pero hacia 1840 iniciaron una curva ascendente, que alcanzó su pico máximo en 1912, como en el caso de los españoles en general (De Cristóforis, 2010; Vázquez González, 1999: 513). De este modo, en vísperas de la Primera Guerra Mundial Buenos Aires era la urbe con más gallegos del planeta (entre 150.000 y 200.000), superando incluso a las principales ciudades de Galicia, como Vigo o La Coruña (Núñez Seixas, 2007: 28). A partir de la Primera Guerra y hasta el inicio de la Guerra Civil española las migraciones gallegas hacia la capital argentina experimentaron distintos altibajos, que no alteraron la tendencia general al crecimiento de la comunidad del noroeste hispánico instalada en la ciudad porteña (Villares & Fernández, 1996).

Esta importante presencia cuantitativa de los gallegos en Buenos Aires fue uno de los condicionantes de la aparición de un temprano y multiforme movimiento asociativo, que cumplió múltiples finalidades: filantrópicas, mutuales, recreativas, políticas, culturales, entre otras. En este trabajo nos concentraremos en una de esas instituciones creadas por los oriundos del noroeste hispánico en la ciudad porteña: la “Acción Gallega de Cruzados de Santiago”. Esta última surgió el 25 de julio de 1936, a los pocos días del alzamiento de Francisco Franco en la península, con el objeto general de apoyar su causa desde la América del Sur. Indagaremos el contexto histórico de aparición de la mencionada entidad, sus propósitos relacionados con la dinámica política y socio-cultural de Galicia, España y la Argentina, sus características institucionales y las representaciones/interpretaciones que generó sobre la comunidad inmigrada y la Guerra Civil. Nuestra fuente primaria principal será el periódico de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago, titulado *Fe Gallega*. Esperamos que esta indagación constituya el punto de partida de un estudio mayor y de más largo plazo, que buscará arribar a una visión global de las diferentes repercusiones de la Guerra Civil sobre el tejido asociativo gallego de Buenos Aires.

El asociacionismo gallego en la Argentina

La primera entidad que representó a los oriundos de Galicia en el espacio que luego conformaría el territorio nacional argentino nació en 1787 en Buenos Aires: nos referimos a la efímera Congregación Nacional del Glorioso Apóstol Santiago el Mayor, que tuvo objetivos religiosos y asistenciales (De Cristóforis, 2009: 203-209). Luego se fueron multiplicando en diversas ciudades del país una gran cantidad de entidades de índole macro (representaban a la región gallega en su conjunto, como los Centros Gallegos), medio (identificadas con las provincias gallegas, como los Centros Pontevedrés, Orensano, Lucense y Coruñés de Buenos Aires) y microterritoriales (se referenciaban en las comarcas, municipios, parroquias o aldeas de Galicia y adquirieron distintas denominaciones que en

general apelaban a dichas unidades geográfico-administrativas, religiosas o de interacción social básica). Según la clasificación de Peña Saavedra estos tres tipos de instituciones presentaron ciclos evolutivos propios, pero las macro y microterritoriales coexistieron en la mayor parte de la primera mitad del siglo XX, favoreciendo la afiliación simultánea a dos o más de ellas, por parte de los inmigrantes gallegos (Peña Saavedra, 1991: 356).

Entre 1901 y 1945 se crearon en la Argentina unas 934 asociaciones gallegas, muchas más que en cualquier otro destino emigratorio de los oriundos del noroeste hispánico, en el mismo periodo (Consello da Cultura Galega, 2008). Numerosos estudios se han dedicado a comprender el funcionamiento y organización de estas instituciones. Por un lado, un grupo de trabajos se concentró en aquellas que se identificaron con la región en su conjunto o con alguna de sus provincias (el Centro Gallego de Buenos Aires, el Centro Galicia de Buenos Aires o los Centros Provinciales, por ejemplo). Por lo general, estas entidades fueron objeto de análisis que pusieron el acento en la actuación de sus elencos dirigentes y en las obras realizadas por los mismos, en muchos casos, con fines conmemorativos o evocativos (Padorno, 2007; Rodríguez Díaz, 2000 [1940]; Sánchez Millares & Vázquez Villanueva, 1993; Vázquez Villanueva, 2004).

Por otro lado, y en el contexto de la renovación de los estudios migratorios a partir de la década de 1980, algunos investigadores indagaron la participación de los gallegos en las entidades peninsulares en general (como la Asociación Española de Socorros Mutuos de Buenos Aires, por ejemplo), poniendo de relieve el protagonismo cuantitativo y cualitativo alcanzado por los nacidos en el noreste hispánico dentro de las mismas (Fernández, 2000, 2001).

Finalmente, y por impulso de la historiografía española, en especial gallega, se fue gestando un interés creciente por las instituciones microterritoriales (Cabana Iglesias, 2008; Costa Rico, 2008; Pernas Oroza, 2008). Como advirtió Fernández (2011: 148-149), diversas razones condujeron a la más reciente preocupación por las últimas entidades: su estrecha conexión con las historias locales, el apoyo financiero e institucional dado al tema por parte de los gobiernos municipales y autonómico, o el hecho de que el estudio de las mencionadas sociedades se convirtió en un terreno fértil para la puesta en juego de enfoques microanalíticos, como los propuestos desde la microhistoria. En efecto, en muchos casos, las entidades microterritoriales han sido examinadas desde perspectivas atentas a la acción social, la racionalidad limitada de los sujetos o las redes sociales, poniéndose en evidencia el potencial aún no agotado de la documentación ligada a las mismas (Núñez Seixas, 1998, 2000).

La Guerra Civil española y su impacto en el asociacionismo gallego

Galicia cayó tempranamente bajo el dominio de las fuerzas insurgentes sublevadas en Marruecos el 17 de julio de 1936: en cuestión de días (del 20 al 27 de julio de 1936) el noroeste español quedó en manos de las tropas franquistas, las que ejercieron una ilimitada represión sobre los focos de resistencia y oposición al alzamiento (Fernández Santander, 2000). Todas las personas que no estaban dispuestas a colaborar con los sublevados y aquellas de reconocida militancia izquierdista, nacionalista o liberal pasaron a ser consideradas “enemigas” y en consecuencia, quedaron expuestas a la acción de los tribunales militares o de los elementos encuadrados en el Ejército, la Guardia Civil o las milicias de los

partidos que apoyaron el Golpe de Estado (Rico Boquete, 2005: 324). Galicia permaneció en la retaguardia de la zona rebelde, alejada del frente y convertida principalmente en área de abastecimiento para el Ejército sublevado.

Las noticias de estos acontecimientos llegaron rápidamente a las comunidades emigradas en América, como la localizada en la ciudad de Buenos Aires, que aún estaba festejando los resultados del plebiscito de autonomía, el cual había resultado favorable a la organización de Galicia como región autónoma del Estado español, conforme a la Constitución republicana (Fernández García, 1990: 125; Fernández Santiago, 2001: 182). El inicio y desarrollo de la Guerra Civil obligó o impulsó a un posicionamiento de las entidades del noroeste hispánico a favor o en contra de uno y otro bando, como en el caso de la mayor parte de las otras instituciones españolas. Ello produjo una importante división dentro de la comunidad de migrantes, que perduró con diferentes intensidades, incluso luego del fin de la contienda bélica. Como sostuvo Fernández Santiago (2001):

El enfrentamiento en la elite dirigente de las sociedades por el control de las instituciones y su apoyo a uno de los sectores en lucha se observa, prácticamente, en todas las agrupaciones. Pero mientras las grandes instituciones de carácter panhispánico [...] se alinean con el régimen franquista, las pequeñas entidades comarcales o locales gallegas se mantendrán, en general, fieles al bando republicano, aunque dentro de muchas sociedades se producen importantes fricciones internas que conducirán a algunas de ellas a escisiones e importantes divisiones (pp. 183-184).

Pero es importante aclarar que dentro del asociacionismo gallego, la Guerra Civil también fomentó la unión de instituciones frente al enemigo común (el franquismo). Dichas entidades dejaron atrás sus intereses localistas contrapuestos, en pos de coordinar conjuntamente el apoyo material y/o ideológico al gobierno republicano. Así ocurrió en el caso de las asociaciones microterritoriales que se fusionaron para conformar otras nuevas más amplias (como por ejemplo: La Sociedad de Residentes del Municipio de Porriño, la Sociedad Unión del Partido Judicial de Órdenes o el Centro Cultural del Partido de La Estrada). Dentro de esta misma tendencia a la unidad también podríamos mencionar el proceso de reunificación de la Federación de Sociedades Gallegas, que desde 1929 estaba escindida en dos ramas distintas (Díaz, 2007: 81-82; Fernández Santiago, 2001: 189-197; Ferreyra, 2014).

Además, el apoyo al bando sublevado en muchos casos no se produjo abiertamente, desde un principio. Algunas entidades se declararon formalmente “neutrales” en los meses iniciales de la contienda bélica, amparándose en el principio de apoliticismo institucional defendido por los estatutos societarios. Pero esta falta de definición formal solía ser recusada por presiones políticas originadas dentro y fuera de las asociaciones, las cuales en muchos casos terminaron impulsando la definición institucional a favor de uno u otro bando. Ello se puso de manifiesto en entidades de pequeña dimensión, hasta en otras de gran peso dentro de la comunidad hispánica, como el Centro Gallego de Buenos Aires (De Cristóforis, 2014).

En este trabajo no nos detendremos en el impacto de la Guerra Civil sobre el asociacionismo gallego preexistente a la misma, sino en sus efectos sobre un grupo de gallegos que decidió fundar una nueva entidad, para apoyar la causa nacional desde la lejana urbe porteña.

La Acción Gallega de Cruzados de Santiago

A los pocos días del alzamiento, un grupo de emigrados gallegos se propuso crear en la ciudad de Buenos Aires la Acción Gallega de Cruzados de Santiago. Como ya indicamos, su fundación se formalizó el 25 de julio de 1936, el día de la fiesta de Santiago Apóstol, protector de Galicia y de España.

La primera sede de la entidad se ubicó en la calle Florida 621 de la Capital Federal. De diciembre de 1936 a diciembre de 1937 la secretaría de Acción Gallega de Cruzados de Santiago se trasladó al local del Centro Acción Española, sito en Bernardo de Irigoyen 483 (Ciudad de Buenos Aires). A partir de enero de 1938 la sede pasó a la calle Victoria 676 de la mencionada ciudad. El hecho de que la Acción Gallega de Cruzados de Santiago funcionara durante un año en el Centro Acción Española constituyó un claro gesto político, de cara a su posicionamiento abierto a favor del franquismo. Tengamos presente que esta última institución era preexistente al levantamiento y cumplió un importante rol como espacio de recepción y canalización de ropas, víveres y dinero para el bando nacional. En agosto de 1936 el Centro Acción Española inició una colecta de oro destinada a auxiliar a las autoridades recientemente constituidas en Burgos y pronto también creó Juntas Nacionalistas Españolas en distintos puntos de la Argentina, con el fin de promover las acciones de solidaridad con los sublevados (Quijada Mauriño, 1991: 184).

En su Carta Orgánica difundida en diciembre de 1936, la Acción Gallega de Cruzados de Santiago se propuso como fin principal la realización de una acción proselitista de enseñanza, estímulo y práctica de la doctrina católica (art. 1º). Reconocía como autoridad suprema a la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana y a su Augusto Pontífice Supremo (art. 2) y como Patronos especiales al Apóstol Santiago el Mayor y a la Inmaculada Virgen María, por lo cual se establecían como festividades tanto el 25 de julio como el 8 de diciembre (art. 3). La Acción Gallega de Cruzados de Santiago se erigía como cooperadora de la Acción Católica Argentina, declarándose canónicamente constituida dentro del Arzobispado de La Plata (art. 4). El núcleo de asociados de Capital Federal quedaba adscripto a uno de los templos de la ciudad, a los efectos de la celebración de una misa mensual a la que debían asistir el mayor número de afiliados (art. 5) (“Acción Gallega de Cruzados”, 1936: 3-4).

Este activismo católico a favor de los sublevados no se producía en el vacío ni constituía un hecho aislado. Recordemos que en España los católicos practicantes se decantaron predominantemente a favor de los sublevados, a excepción de la mayor parte de los católicos nacionalistas vascos, algunos catalanistas y una minoría de sacerdotes e intelectuales católicos de izquierda (Garraalda Arizcun, 1998: 581-582). Entre agosto y septiembre de 1936 diversos testimonios episcopales (de los obispos de Pamplona, Zaragoza, Santiago de Compostela y Salamanca) justificaron el apoyo al levantamiento en términos de defensa de la patria y la religión católica, lo que incluía la caracterización del enfrentamiento en términos de “Cruzada” (Garraalda Arizcun, 1998: 582).

Mientras tanto, en Argentina, la Iglesia católica apoyó al bando nacional de forma casi unánime, desde la alta jerarquía hasta los sacerdotes y párrocos locales, quienes realizaron colectas de prendas de vestir y ornamentos sagrados, apoyando la causa de los sublevados desde el púlpito (Quijada Mauriño, 1991: 180). Como afirmaron Trifone y Svarzman (1993): “Pocas veces la Iglesia argentina intervino con tanta decisión en una cuestión de neto corte político, como en ocasión de la Guerra Civil española” (p. 56). La prédica eclesiástica y la de importantes intelectuales filiados en ella contribuyeron a consolidar un discurso que

justificaba la supuesta “Guerra Santa” en la península, con el objeto de evitar los males que podía acarrear la expansión del enemigo (configurado en torno al “comunismo”, entre otros elementos). Este discurso pro-franquista encontró un importante espacio de difusión en dos órganos católicos y nacionalistas argentinos: el periódico *El pueblo* y la revista *Criterio* (Quijada Mauriño, 1991: 218). De este modo, y por diferentes vías, la posición de la Iglesia y sus representantes otorgó legitimidad a las posturas a favor del alzamiento que se gestaron en determinados sectores de la población argentina (Garralda Arizcun, 1998: 606-607; Romero, 2011: 20-21).

En el caso de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago, se dotó de una herramienta fundamental para difundir la fe católica y las convicciones políticas defendidas por la Iglesia: su periódico oficial, titulado *Fe Gallega*. Como ya indicamos, este último no fue ni el primero ni el único órgano de prensa que se planteó la defensa del franquismo en la Argentina. Dentro de este país la causa nacional fue apoyada por importantes periódicos locales (como *La Nación* y *La Prensa*), los órganos católico-nacionalistas mencionados más arriba, algunos medios escritos nacionalistas (entre otros, *La Fronda*, *Bandera Argentina*, *Crisol* y *Clarín*) y periódicos de la comunidad española. Algunos de estos últimos preexistían a la Guerra Civil y otros fueron creados durante su desarrollo, por distintas agrupaciones políticas y de solidaridad con el movimiento rebelde. Entre los medios que precedían a la contienda, podríamos mencionar a *El Diario Español* y *El Correo de Galicia*, por ejemplo. En cuanto a los órganos fundados por las citadas agrupaciones, señalaríamos a *Acción Española* (periódico editado por el Centro Acción Española), *Para Ellos* (boletín publicado por los Legionarios Civiles de Franco) o *Falange Española* (semanario editado por la Falange Española) (Quijada Mauriño, 1991: 209-211, 218-219).

Asimismo, la Oficina de Prensa y Propaganda de la delegación de Burgos localizada en Buenos Aires—organizada por Juan Pablo de Lojendio e Irure y dirigida por José Ignacio Ramos—editó un Boletín de Orientación e Información y unas Notas Españolas a partir de materiales recibidos de Salamanca. Dichos órganos, que eran distribuidos entre las organizaciones y periódicos afectos, así como entre muchos particulares que apoyaban la causa nacional, propiciaron el surgimiento de otra publicación periódica afín a los sublevados: *Orientación Española* (Quijada Mauriño, 1991: 222).

El primer número de *Fe Gallega* apareció el 1º de noviembre de 1936 y el último que se conserva data de abril de 1942, momento en el que el citado órgano de difusión alcanzó los treinta y nueve números. La publicación tenía una frecuencia mensual y constaba por lo general de unas cuatro páginas (siendo algunos de sus números un poco más extensos). Su distribución era gratuita. La impresión era financiada por promotores o “padrinos” (diecinueve miembros de la comunidad que aportaban una cuota mensual de \$5 pesos moneda/nacional cada uno) (“*Fe Gallega*”, 1938: 2) y por la venta de espacios publicitarios.

Los objetivos iniciales de *Fe Gallega* se relacionaron con los intentos de “recristianizar” en su totalidad a la comunidad gallega. El periódico estaba destinado a ir “de frente a la práctica de la beneficencia y la cultura en cristiano, obra que hasta ahora los gallegos han realizado aquí sólo en ateo” (“*En marcha*”, 1936: 1). Es decir, se buscaba consolidar la larga tradición del movimiento asociativo gallego orientada a desarrollar prácticas filantrópicas y culturales entre los emigrados, pero con una fuerte impronta católica. En vinculación con este postulado de recristianización de la comunidad, el periódico exhortaba a su público a una definición a favor de quienes defendieran las banderas del catolicismo. Frente a la importante acogida que tenía el “neutralismo” entre instituciones gallegas y españolas en general, así como entre muchos migrantes hispánicos en la Argentina, *Fe Gallega* consideraba que había que había

llegado la hora de abandonar las “consciencias híbridas”. El periódico apelaba al fin último de sostener y propagar el catolicismo, y consecuentemente, adherir a la causa que levantara dicha bandera, es decir, la nacional.

Ahora bien, ¿hasta qué punto la Acción Gallega de Cruzados de Santiago se articuló con el entramado institucional galaico ya existente y en qué medida se aproximó en sus lógicas de funcionamiento a otras instituciones de la comunidad española que apoyaron el levantamiento de Franco? Estas son algunas de las preguntas que trataremos de responder a continuación.

Las vinculaciones con el asociacionismo gallegos

La Acción Gallega de Cruzados de Santiago tuvo como antecedente directo una institución creada por los oriundos del noroeste hispánico en Buenos Aires en 1934: el “Patronato Gallego de Santiago Apóstol”, que estuvo inspirado en la idea de convertirse en un espacio de expresión de los sentimientos católicos y benéficos de la comunidad galaica (“Los gallegos reivindicaron”, 1934: 1). Esta entidad surgió en el contexto del afianzamiento del conservadurismo dentro de ciertos sectores del colectivo español instalado en la Argentina y como reacción a la instauración de la II República en la península (1931). De hecho, la Acción Gallega de Cruzados de Santiago se terminó fusionando con el Patronato Gallego en julio de 1938, en el contexto de una cierta crisis institucional y un acercamiento aún mayor al franquismo que se estaba consolidando en España, como veremos más adelante.

Otra articulación con el asociacionismo gallego está dada por el hecho de que tanto este último en general, como la Acción Gallega de Cruzados de Santiago en particular, manifestaron su preocupación (con distinta intensidad) por la situación de los emigrados en la Argentina. Fe Gallega, haciéndose eco de una poesía de un joven artista gallego Rafael Fontenla, brindaba la imagen del emigrado como un ser que había perdido su fe, desde el momento en que entraba en contacto con la sociedad de destino. Esta última aparecía como factor de disgregación y laicismo, que convertía a los fieles creyentes en “ovejas sin pastor”. Para el poeta y para el periódico en cuestión era perentorio que los emigrados recuperaran su fe en Dios, como único camino para la salvación de sus almas (“Oración por los emigrantes”, 1936: 5). La beneficencia cristiana que se proponía llevar a cabo la Acción Gallega de Cruzados de Santiago estaba dirigida principalmente a la comunidad del noroeste hispánico instalada en el Río de la Plata, y no tanto a la España en guerra. El socorro material y moral que intentaba brindar debía llegar principalmente a los emigrados con problemas económicos o de salud, de modo muy semejante a aquellas metas que se habían planteado otras entidades benéficas galaicas en Sudamérica, como la más antigua Congregación Nacional del Glorioso Apóstol Santiago el Mayor, a fines del siglo XVIII.

La Carta Orgánica de la entidad contenía los mismos elementos que las de otras sociedades gallegas fundadas con fines recreativos, filantrópicos o mutuales: los objetivos y el espíritu de la institución, los requisitos para integrar la sociedad en calidad de socio/a, los mecanismos de representación y funcionamiento, por ejemplo. En algunas ocasiones se publicaban en Fe Gallega los balances financieros de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago, como ocurría generalmente en los órganos de prensa de otras instituciones que formaban parte del entramado asociativo gallego.

Además, como tantas otras entidades fundadas por los inmigrantes del noroeste hispánico en la Argentina, la Acción Gallega de Cruzados de Santiago aspiraba a convertirse en un espacio para la expresión artística y cultural de las “tradiciones” de la comunidad del noroeste hispánico. De allí que la Comisión de Fiestas, a cargo de la organización de eventos donde se representarían obras teatrales y piezas musicales, adquiriera un rol central como promotora de dicha idiosincrasia. La institución se proponía reivindicar la “identidad gallega” a través de distintos mecanismos y vías: el uso (aunque limitado) del gallego en algunos artículos de opinión breves o en poesías que remitían a afianzar los vínculos sentimentales de los lectores con la tierra de nacimiento (Trigas, 1936: 3; Rodríguez Díaz, 1936: 2); la alusión al origen gallego de Franco, al accionar exitoso de las fuerzas sublevadas en Galicia y a la participación de los oriundos del noroeste hispánico dentro del ejército de Franco (“Redentores de pacotilla”, 1938: 1); la defensa de la moción para incluir la cruz de Santiago en el escudo de España (García Sanchiz, 1937: 2); la organización de peregrinaciones que se acompañaban de interpretaciones musicales ejecutadas por gaitas, entre otros.

Finalmente, podríamos señalar que el órgano de difusión de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago presentó fuertes vínculos con uno de los grupos dirigentes del Centro Gallego de Buenos Aires (la entidad asistencial-mutualista regional más importante en Sudamérica, por la cantidad y calidad de los servicios médicos prestados y por las dimensiones numéricas de su masa societaria). En efecto, Fe Gallega fue fundada y dirigida por Rogelio Rodríguez Díaz hasta enero de 1939. Este oriundo del Ayuntamiento de Petín, Orense (Galicia) dirigió Galicia. Revista del Centro Gallego (órgano de difusión principal del Centro Gallego de Buenos Aires) bajo la presidencia de Antonio Bóo (1929-1930). Además, escribió la primera Historia de la mencionada institución, con el fin de homenajearla y enaltecerla (Rodríguez Díaz, 2000 [1940]). En Fe Gallega Rodríguez Díaz publicó varios trabajos, que fueron firmados por su puño y letra. Por otra parte, dos padrinos de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago eran ex-presidentes del Centro Gallego de Buenos Aires: Antonio Bóo y José Villamarín. Como vemos, las conexiones personales con importantes personalidades de la principal entidad mutualista gallega de la Argentina fueron fuertes y dejaron una destacada impronta material o simbólica en la evolución de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago, aspectos que seguiremos profundizando en próximos trabajos.

Las articulaciones con las instituciones pro-franquistas

A un nivel institucional, el apoyo al franquismo desde la Argentina se viabilizó a través de entidades pre-existentes al levantamiento y por intermedio de otras que fueron creadas durante la Guerra Civil. Entre las primeras podríamos destacar al ya mencionado Centro Acción Española, la Agrupación Monárquica, el citado Roperio Santiago Apóstol o la Falange Española en la Argentina, por ejemplo. Entre las instituciones fundadas durante la contienda, la que ganó mayor protagonismo, por las dimensiones de la ayuda material brindada al bando nacional, fue Legionarios Civiles de Franco (surgida en enero de 1937).

Estas entidades ofrecieron su apoyo a los sublevados a través de dos mecanismos básicos: por un lado, la recepción y canalización de ropas, víveres, dinero y todo tipo de ayudas materiales; y por otro, la propaganda activa, a través de la publicación de periódicos defensores de la causa nacional, la organización de eventos sociales donde se difundían discursos pro-franquistas o la puesta en marcha de emprendimientos artísticos y/o culturales legitimadores de la causa nacional (Quijada Mauriño, 1991: 184-198).

La vinculación de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago con este tejido institucional pro-franquista no se produjo tanto en el plano de la solidaridad material con el bando sublevado (acción que la entidad gallega desempeñó muy limitadamente, casi a un nivel simbólico), sino más bien en la dirección de la propaganda militante, que se encauzó a través de Fe Gallega. Esta última difundió una imagen de la Guerra Civil coincidente con la interpretación de la misma que buscaba imponer el franquismo: la idea de una “Cruzada”, de un “Combate universal entre las fuerzas cristianas y las herejías anticatólicas” o de una “Lucha contra el comunismo soviético”. Estas visiones circulaban en distintos órganos pro-franquistas, tanto locales como de la comunidad española. Lo que constituía el factor común de estas publicaciones era la postulación del carácter ideológico-religioso de la Guerra Civil, rasgo que la alejaba de cualquier otra contienda motivada por intereses concretos, como los de ganar territorio, dominar políticamente a otro pueblo y/o imponer una determinada supremacía económica.

Fe Gallega se hacía eco del núcleo nacional-católico que dominaba el ideario del franquismo en ese momento, lo que conducía a una tensión con el regionalismo que en algunas coyunturas afloraba dentro de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago y que ya hemos caracterizado. Ese núcleo nacional-católico no era en absoluto privativo de Fe Gallega, sino que se hallaba presente en otros órganos periodísticos de otras instituciones pro-franquistas, como Por Ellos, el periódico de los Legionarios Civiles de Franco (Saborido, 2006: 76). A diferencia de la mayor parte de las entidades gallegas fundadas por inmigrantes en la Argentina, que no dudaban en priorizar la identidad regional antes que la nacional, la Acción Gallega de Cruzados de Santiago parecía desenvolverse en un movimiento pendular que se inclinaba ora hacia lo regional, ora hacia lo nacional, pero privilegiando en última instancia el sentimiento de pertenencia a esa unidad nacional. De allí que en Fe Gallega se sostuviera que “la patria chica debe vivir siempre dentro de la patria grande” (Laje, 1939: 3), o se defendiera el postulado de “España como hogar único” (“Todos unos”, 1938: 1).

Acción Gallega de Cruzados de Santiago se vinculó directamente con dos instituciones que apoyaron abiertamente al franquismo: por un lado, el Centro Acción Española que, como ya indicamos, ofició de sede de la primera entidad a lo largo de un año, y por otro, con Falange Española en la Argentina, dado que los falangistas fueron invitados de honor y participaron en los eventos más importantes organizados por Acción Gallega de Cruzados de Santiago.

Las instituciones pro-franquistas en la Argentina fueron modificando sus objetivos o estrategias de solidaridad con el bando nacional, conforme se fue desarrollando la Guerra Civil. Quijada ha puesto de manifiesto cómo la ayuda material de dichas entidades se encaminó en una primera etapa a enviar víveres y luego, divisas y ropas de abrigo, a través de diferentes formas de recolección y canalización (Quijada Mauriño, 1991: 186). Del mismo modo, Acción Gallega de Cruzados de Santiago también vio condicionada su evolución por los acontecimientos ligados a la contienda que se libraba en España. Incluso, la línea editorial de Fe Gallega fue cambiando con el pasar de los meses, en función del antedicho factor. Desde principios de 1938, cuando la guerra se fue definiendo más abiertamente a favor de Franco, comenzaron a surgir síntomas de cambios dentro de la institución que nos preocupa, que condujeron desde mediados de dicho año a un acercamiento mucho más contundente y explícito con el franquismo en ascenso. Ello involucró la fusión con el Patronato Gallego Santiago Apóstol, la modificación de los estatutos o la renuncia colectiva de la Junta Directiva elegida hasta ese momento, entre otras cuestiones.

Conclusiones

La Acción Gallega de Cruzados de Santiago buscó generar un consenso a favor del franquismo en la Argentina, especialmente dentro del espacio urbano porteño. Los mecanismos básicos que puso en juego para lograr estos fines fueron la prédica y prácticas litúrgicas católicas, y los discursos reivindicatorios difundidos a través del periódico de la entidad: Fe Gallega. Resulta difícil conocer qué efectos reales produjo el accionar de esta institución dentro de la comunidad española o dentro de la sociedad local en general, en función de las fuentes disponibles. Al parecer, los reiterados llamamientos a los lectores de Fe Gallega a asistir a las misas, y las convocatorias para atraer a nuevos socios a la entidad, dan cuenta de las limitaciones de la publicación a la hora de lograr una amplia adhesión dentro del conjunto de los emigrados.

Si bien la Acción Gallega de Cruzados de Santiago tenía como uno de sus propósitos principales realizar una campaña proselitista a favor del franquismo, originándose y actuando al compás de la expansión y consolidación del mismo, no podía abandonar su declamado rol como protectora de la comunidad gallega instalada en la América del Sur, pues debía legitimarse frente a ella y garantizarse su apoyo. Por ello la entidad en consideración compartió simultáneamente rasgos propios de las instituciones que defendieron al franquismo en el Río de la Plata y características que la acercaron a las tradicionales asociaciones fundadas por los emigrados gallegos en la Argentina, como hemos puesto de manifiesto. La Acción Gallega de Cruzados de Santiago presentó un perfil institucional ambiguo y tensionado entre ambos tipos de entidades, constituyéndose como una organización aparentemente “híbrida”. Sin embargo, el objetivo de apoyar al franquismo, que la había generado, terminó condicionando su evolución. Esta última fue relativamente breve, en consonancia con la rápida consolidación del franquismo en el poder. Una vez que el bando nacional logró imponerse en España, la razón de ser de Acción Gallega de Cruzados de Santiago se fue extinguiendo, lo que también pone de manifiesto que la institución cumplió inacabada o débilmente su función de satisfacer las necesidades espirituales o materiales de los emigrados.

Bibliografía

Acción Gallega de Cruzados de Santiago. Carta Orgánica (1936). Fe Gallega. Órgano de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago 1 (2), 3-4.

Cabana Iglesia, A. (2008) “Mirando polos que quedaron”. A man dos indianos no ensino primario: o caso de Ribadeo. Estudos Migratorios, Revista Galega de Análise das Migracións Nova xeira 1 (2), 175-198.

Consello da Cultura Galega (2008) Nós mesmos. Asociacionismo galego na emigración. Santiago de Compostela.

Costa Rico, A. (2008) Con billete de volta. Os americanos da Mariña, a creación de escolas e a busca do progreso. Estudos Migratorios. Revista Galega de Análise das Migracións. Nova xeira 1 (2), 131-149.

De Cristóforis, N.A. (2009) Proa al Plata: las migraciones de gallegos y asturianos a Buenos Aires (fines del siglo XVIII y comienzos del XIX). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

De Cristóforis, N.A. (2010) Bajo la Cruz del Sur: gallegos y asturianos en Buenos Aires (1820-1870). La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.

De Cristóforis, N.A. (2014) El Centro Gallego de Buenos Aires ante la España dividida: tensiones y conflictos en una institución señera de la colectividad. En N. De Cristóforis (ed.) La inmigración gallega. Su experiencia asociativa en Buenos Aires (1910-1965) (pp. 19-43). Buenos Aires: Imago Mundi.

Díaz, H.M. (2007) Historia de la Federación de Sociedades Gallegas. Identidades políticas y prácticas militantes. Buenos Aires: Fundación Sotelo Blanco-Editorial Biblos.

En marcha (1936). Fe Gallega. Órgano de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago 1 (1), 1.

Fe Gallega (1938). Fe Gallega. Órgano de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago 2 (19), 2.

Fernández García, A. (1990) Los círculos de emigrantes ante la guerra de España: la colonia gallega en Buenos Aires. Quinto Centenario 16, 121-134.

Fernández Santander, C. (2000) El alzamiento de 1936 en Galicia. Sada-A Coruña: Edición do Castro.

Fernández Santiago, M.X. (2001) Asociacionismo gallego en Buenos Aires (1936-1960). En X.M. Núñez Seixas (ed.) La Galicia Austral. La inmigración gallega en la Argentina (pp. 181-201). Buenos Aires: Biblos.

Fernández, A. (2000) Los gallegos en el mutualismo étnico de Buenos Aires (1850-1930). Anuario del Centro de Estudios Gallegos, 29-54.

Fernández, A. (2001) Los gallegos dentro de la colectividad y las asociaciones españolas en el primer tercio del siglo XX. En X.M. Núñez Seixas (ed.) La Galicia Austral. La inmigración gallega en la Argentina (pp. 139-160). Buenos Aires: Biblos.

Fernández, A. (2011) Historiografía de las asociaciones gallegas: el caso argentino y algunas comparaciones latinoamericanas. En N. De Cristóforis (coord.) Baixo o signo do franquismo: emigrantes e exiliados galegos na Arxentina (pp. 141-162). Santiago de Compostela: Sotelo Blanco Edicións.

Ferreya, A. (2014) Espacios de sociabilidad inmigrante en Buenos Aires: los gallegos de O Porriño y sus instituciones (1938-1950). Tesis de maestría, Universidad de San Andrés - En línea: <http://hdl.handle.net/10908/10789> - acceso 3 mayo 2016.

García Sanchiz, F. (1937) La Cruz de Santiago en el escudo de España. Fe Gallega. Órgano de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago 1 (9), 2.

Garralda Arizcun, J.F. (1998) Los católicos del mundo y la cruzada española de 1936-1939. Verbo 367-368, 579-621 – En línea: <http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1998/V-367-368-P-579-621.pdf> - acceso 20 enero 2017.

Laje García, L. (1939) Más franquistas que Franco. Fe Gallega. Órgano de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago 3 (23), 3.

Los gallegos reivindicaron sus sentimientos católicos (1934). Acción Española 27, 1.

Núñez Seixas, X.M. (1998) Emigrantes, caciques e indianos. O influxo sociopolítico da emigración transoceánica en Galicia (1900-1930). Vigo: Edicións Xerais de Galicia.

Núñez Seixas, X.M. (2000) Redes sociales y asociacionismo: las “parroquias” gallegas de Buenos Aires (1904-1936). Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe 11 (1) – En línea: <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/994/1029> - acceso 2 enero 2017.

Núñez Seixas, X.M. (2007) Un panorama social de la inmigración gallega en Buenos Aires, 1750-1930. En R. Farías (comp.) Buenos Aires Gallega. Inmigración, pasado y presente (pp. 45-62). Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Oración por los emigrantes (1936). Fe Gallega. Órgano de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago 1 (1), 5.

Padorno, M. (2007) Historia del Centro Gallego de Buenos Aires. Centenario 1907-2007. Buenos Aires: Ediciones Galicia - Instituto Argentino de Cultura Gallega.

Peña Saavedra, V. (1991) Éxodo, organización comunitaria e intervención escolar. La impronta educativa de la emigración transoceánica en Galicia. Xunta de Galicia.

Pernas Oroza, H. (2008) Mariñaos en América: unha aproximación ás sociedades de instrucción da Mariña luguesa, ca. 1900-1940. Estudos Migratorios. Revista Galega de Análise das Migracións. Nova xeira 1 (2), 151-173.

Quijada Mauriño, M. (1991) Aires de República, Aires de Cruzada: la Guerra Civil española en Argentina. Barcelona: Sendai Ediciones.

Redentores de pacotilla (1938). Fe Gallega. Órgano de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago 2 (15), 1.

Rico Boquete, E. (2005) El franquismo en Galicia. En J. de Juana y J. Prada (coords.) Historia Contemporánea de Galicia (pp. 323-352). Barcelona: Ariel.

Rodríguez Díaz, R. (1936) Saludo d'írmans. Fe Gallega. Órgano de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago 1 (2), 2.

Rodríguez Díaz, R. (2000 [1940]) Historia del Centro Gallego de Buenos Aires. Buenos Aires: Ancla Editores - Instituto Argentino de Cultura Gallega.

Romero, L.A. (2011) La Guerra Civil Española y la polarización ideológica y política: la Argentina 1936-1946. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura 38 (2), 17-37 – En línea: <http://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/28082> - acceso 13 febrero 2017.

Saborido, J. (2006) Una avanzada franquista en la Argentina: la revista Por Ellos (1937). Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa 7, 71-82 – En línea: http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/anuario_fch/n07a06saborido.pdf - acceso 21 marzo 2017.

Sánchez Millares, E. y Vázquez Villanueva, G. (1993) Medio siglo en la historia del Centro Gallego de Buenos Aires. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Todos unos (1938). Fe Gallega. Órgano de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago 2 (18), 1.

Trifone, V. y Svarzman, G. (1993) La repercusión de la guerra civil española en la Argentina (1936-1939). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Trigas, L. (1936) Galicia presente. Fe Gallega. Órgano de la Acción Gallega de Cruzados de Santiago 1 (1), 3.

Vázquez González, A. (1999) La emigración gallega a América, 1830-1930. Memoria de doctorado, Universidade de Santiago de Compostela.

Vázquez Villanueva, G. (coord.) (2004), Una historia que no cesa: de los Centros Provinciales al Centro Galicia de Buenos Aires. Xunta de Galicia.

Villares, R. y Fernández, M. (1996) Historia da emigración galega a América. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Tenochtitlan: Mapas de la identidad y la memoria

Dra. Arq. Pamela Durán Díaz (1), Dr. Ing. Walter de Vries (2)

Technische Universität München y Universitat Politècnica de Catalunya

Investigación realizada con el apoyo del CONACyT México

Alemania, España y México

pamela.duran@tum.de

Resumen

La representación del territorio en la cartografía, el arte y los símbolos de la memoria es una manifestación de la identidad. Y cuando las culturas se encuentran, se mezclan o se truncan, la identidad se convierte en un elemento vertiginoso y cambiante.

Para estudiar esta identidad dinámica, se propone el análisis de las representaciones y mapas de una ciudad que fue destruida para edificar sobre ella una ciudad diferente en la que aún es posible encontrar las huellas de la civilización que le dio origen: la Gran Tenochtitlan, antigua capital del Imperio Azteca, que yace desecada y enterrada debajo del trazado colonial del centro urbano de la Ciudad de México.

Si bien su historia fue durante siglos transmitida por la tradición oral y escrita, los documentos fueron destruidos en el siglo XV durante la Conquista Española, cuando el Imperio se estaba desmoronando para caer en manos de una civilización completamente distinta. El *huey tlatoani* fue reemplazado por un rey que vivía a 10.000 km de distancia, para quien los caídos reescribieron su historia, esta vez cubierta de gloria.

En vista del colapso del Imperio, la historia fue dibujada en nuevos códices, no sólo para explicar sus orígenes a los conquistadores, sino para asegurar la permanencia de la identidad a largo plazo. Es decir, que más que la precisión histórica, lo que nos queda es una memoria colectiva compuesta por recuerdos pulidos, y los medios para visualizar una ciudad hoy desaparecida son los códices, grabados, mapas y descripciones del siglo XVI en adelante. Así, los códices Boturini, Florentino, Mendocino y Telleriano-Remensis, las Cartas de Relación de Hernán Cortés a Carlos V, las memorias de Bernal Díaz del Castillo, y la cartografía renacentista son representaciones del paisaje que plasman una identidad que ha evolucionado de manera paralela a la morfología de la ciudad.

Palabras clave: cartografía, identidad, memoria, morfología urbana

Abstract

The cartographic, artistic and symbolic representation of the territory is a manifestation of identity. When cultures are found, mixed or truncated, identity becomes a vertiginous and veering. To study such dynamic identity, we propose the analysis of representations and maps of a city that was destroyed to build on top of it a different city, in which it is still possible to find the footprints of the original civilisation: the Great Tenochtitlan, the antique capital of the Aztec Empire, which lays now dried and buried under the colonial layout of the Mexico City's urban core.

Although its history was for centuries transmitted by oral and written tradition, the documents were destroyed during the 15th Century during the Spanish Conquest, when the empire was falling apart on the hands of a completely different civilisation. The *huey tlatoani* was replaced by a king living 10.000km away, for whom the fallen rewrote their history, this time soaked in glory. Given the collapse of the Empire, history was drawn in new codexes, not only to explain their origins to the conquistadors, but to ensure the permanence of identity over time. Rather than historical accuracy, what we have left is a collective memory composed of polished memoirs, and the means for displaying a city now extinct are the manuscripts, engravings, maps, and descriptions of the 16th century onwards. Therefore, Boturini, Florentin, Mendoza and Telleriano-Remensis codexes, the Letters of Relation sent

by Hernan Cortes to Charles V, the memories written by Bernal Diaz del Castillo, and Renaissance cartography are representations of the landscape that embody an identity, which has a parallel evolution to the morphology of the city.

Key words: cartography, identity, memory, urban morphology

1. Introducción

La representación del paisaje y del territorio en términos de cartografía, arte y símbolos de la memoria es una manera de entender la identidad. Pero, ¿cómo se manifiesta esta identidad en culturas que se encuentran, se mezclan o se truncan?

El caso de estudio es una ciudad que ya no existe más, sino que fue destruida para edificar sobre ella una ciudad completamente diferente, pero en la que es posible encontrar las huellas de aquella antigua civilización que le dio origen: la Gran Tenochtitlan, capital del Imperio Azteca, emplazada en lo que actualmente corresponde al casco antiguo de la Ciudad de México.

Los registros históricos del origen del pueblo azteca que se conservan fueron elaborados en un contexto socio-político complejo: a la llegada de los conquistadores españoles, cuando el imperio se estaba desmoronando para caer en manos de una civilización completamente distinta; el *huey tlatoani*¹ fue reemplazado por un rey que vivía a 10.000 km de distancia.

Por ello, esta investigación consiste en poner en valor los documentos históricos, tales como los códices Boturini, Florentino, Mendocino y Telleriano-Remensis, las Cartas de Relación de Hernán Cortés a Carlos V, las memorias de Bernal Díaz del Castillo, así como la cartografía renacentista y determinadas obras pictóricas y arquitectónicas como fuentes de información sobre la evolución de la ciudad en términos morfológicos e identitarios.

2. Los mapas de la memoria

2.1. El origen del pueblo azteca

En la civilización mexicana, los conocimientos eran tradicionalmente transmitidos por los *huehuetlahtolli*² de manera oral, de los escasos documentos escritos y cartografías precortesianas que existían en el siglo XVI, un sinnúmero de ellos fueron quemados bajo los órdenes del primer arzobispo de México Juan de Zumárraga. A modo de reacción, los *tlacuilos*³ se pusieron manos a la obra para registrar no su historia, sino su memoria, aquella que los mitificaba y por la que serían siempre recordados: el mito de una ciudad fundada en “el Corazón del Único Mundo”⁴, en la tierra prometida por la mayor deidad por ellos conocida. Los códices fueron el medio para registrar las leyendas que habían sido transmitidas por tradición oral durante cientos de años.

“Estas gentes no tenían letras ni caracteres algunos, ni sabían leer, ni escribir; comunicábanse por imágenes y pinturas, y todas antiguallas suyas y libros que tenían de ellas, estaban pintados con figuras e imágenes, de tal manera que sabían e tenían memoria de todas las cosas que sus antecesores habían hecho y dejado en sus anales, por más de mil años atrás antes que vinieran los españoles a esta tierra. Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que antiguamente usaban” (Sahagún, ed. original 1577, págs. Libro X, Cap. XXVII).

Uno de los códices⁵ mejor preservados es el Códice Boturini⁶, también llamado Tira de la Peregrinación, elaborado en una larga tira de *ámatl*⁷ entre 1530 y 1541 y resguardado en el Museo Nacional de Antropología de México. En el primer folio se observa una isla en medio del Gran Lago; se trata de la mítica ciudad Aztlán⁸, en donde se localizan dos nobles, seis casas y el templo principal 1-Caña o Agua Brotante. Destaca un sacerdote que navega en una

canoa, lo que indica que el agua ya era un medio dominado. A la orilla del lago se observan unas huellas, que serán un indicativo de la dirección de la peregrinación a lo largo de todo el códice. El sacerdote camina hacia Colhuacán⁹, el Cerro que se Tuerce, para encontrarse con el dios Huitzilopochtli.



Imagen 1. Tira de la Peregrinación o Códice Boturini (c. 1530). Fuente: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

Huitzilopochtli¹⁰ era el dios principal para los aztecas, muy relacionado con deidades máximas de otras culturas mesoamericanas, como Quetzalcóatl¹¹ presente en la cultura teotihuacana y maya con variaciones nominales. La leyenda del nacimiento de Huitzilopochtli está registrada en la “Historia general de las cosas de Nueva España” o Códice Florentino realizado entre 1540 y 1585 por Bernardino de Sahagún, preservado en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia. En él se indica que los cuatrocientos Surianos hijos de Coatlicue¹², la Madre Tierra, liderados por su hermana Coyolxahuqui, planeaban matar a su madre cuando ésta estaba encinta de Huitzilopochtli. Justo antes del ataque, Huitzilopochtli salió del vientre de su madre y se atavió con su armadura.

*“Au in Uitsilopochtli: niman ik ualakat, niman itlatki ualietia in ichimal, teueueli, iuan in imiu, iuan iyatlau xoxoktik, mitoa xiuatlatl, iuan iksitlan tlatlan, ik ommichiu in ikonekuil, mitoaya ipilnechiual, mokuapotoni, ixkuak, iuan inanakastlan, au se pitsauak in iksi iyopochkopa, kipotoni in ixokpal, iuan kitexouauan in imets omexti, iuan omexti in iakol”*¹³ (Sahagún, ed. original 1577, págs. Libro III, Cap. I).

Según Sahagún, Huitzilopochtli usó una serpiente de fuego como hacha para matarlos a todos: *“au se itoka Tochankalki kontlati in xiukoatl, kiualnauati in Uitsilopochtli”*¹⁴. Su hermana Coyolxahuqui se desmembró al caer por las laderas del cerro de Coatepetl¹⁵, Huitzilopochtli lanzó la cabeza de su hermana al cielo, convirtiéndola en la luna. Él, a su vez, se convirtió en el sol. Se trata, por lo tanto, de un dios guerrero, asociado al origen del sol y la luna, cuyos símbolos son el águila y la serpiente, es decir, su nombre y su arma.

Volviendo al Códice Boturini, dentro de la cueva de Chicomóztoc en Colhuacán, Huitzilopochtli tenía su altar entre las ramas de abeto. Ahí habló dilatadamente sobre la necesidad de ponerse en camino. El primer folio data este acontecimiento en el año 1-Pedernal, año 1116 según el calendario gregoriano.

El segundo folio ilustra la partida de ocho pueblos¹⁶ con sus gobernantes. En el tercer folio se observa que hicieron una pausa en el camino para descansar a la sombra de un gran árbol. Las piedras pueden indicar que se quedaron allí durante cinco días, y mientras estaban reunidos para comer tortillas, el árbol se partió, lo que se entendió como un augurio. Se reunieron consternados para discutir la cuestión y decidieron que era una señal de que los ocho pueblos tenían que separarse. En este folio se decide la separación de los malinalcas, pero conforme se va avanzando en el tiempo, se separan los demás grupos.

En el cuarto folio, tras encontrarse con otros pueblos en el camino, se observa que el gobernante de los colhuas se separó para hablar con Huitzilopochtli (representado como un águila), quien le ordenó que no sólo debían de separarse, sino dejar de denominarse aztecas¹⁷, para comenzar a llamarse mexicas, probablemente en honor al dios Metztli¹⁸. Así que en realidad, cuando se hace referencia a los aztecas, el término correcto sería mexicas, que son los que dan origen al toponímico México¹⁹.

En los siguientes folios, el códice continúa explicando los lugares por los que pasaron los mexicas una vez que se separaron de los demás grupos, como *Coatepec*, el Cerro de la Serpiente, donde se establecieron durante 28 años. En el año 3-Pedernal, se pusieron otra vez en marcha.

El séptimo folio narra sobre una parada que hicieron en un lugar donde había agua, peces y plantas abundantes, donde se quedan por espacio de 19 años, para partir en el año 9-Caña.

El folio 15 ilustra un lugar en el que se asentaron por 4 años, hasta que hubo una guerra, representada por un *chimalli*²⁰, en la que murieron con mucha dignidad tres gobernantes. Fueron derrotados y tuvieron que marcharse otra vez en el año 2-Caña.

Se establecieron en un lugar cerca del agua y se quedaron ahí durante 4 años, hasta que una epidemia, representada en el códice como un hombre muerto, los obligó a irse en el año 7-Caña.

En los folios siguientes continúan su camino a lo largo del territorio y del tiempo hasta que, como ilustra el folio 18, llegan a *Chapultepec*, el Cerro de los Chapulines, del que manaba agua.

El folio 21 expone que en ese territorio, los mexicas convivían con otros pueblos, de los cuales Colhuacán y Xochimilco entraron en guerra. Coxcoztli, el *huey tlatoani* de los colhuas, los mandó llamar para hablar con ellos: el tema de conversación fue la guerra, pues se observa la presencia del *chimalli* entre ellos. Necesitaban de la ayuda de los mexicas, quienes pidieron armas, que les fueron negadas. Y así fueron a la guerra, sólo con sus cuchillos de obsidiana. Y mataron a tantos enemigos, que cortaron ocho mil narices (en vez de orejas para mostrar el número exacto de bajas) que llenaron sacos y sacos que fueron ofrecidos a Coxcoztli.

El Códice Boturini está inconcluso posiblemente debido a una epidemia que arrasó con la población mexicana en 1576 y pudo haber acabado con la vida del *tlacuilo*. Este códice es un documento que relata 188 años de peregrinación en donde se llevan la cuenta de los años, los

lugares por los que pasaron, los padecimientos que sufrieron; y termina dejándonos la impresión de que se narra la historia de un pueblo guerrero armado con cuchillos de obsidiana.

2.2. La Gran Tenochtitlan

Según se observa en otros códices, Huitzilopochtli cumplió su palabra de proporcionar a su pueblo un sitio para fundar su *altépetl*²¹.

El códice Mendocino²² fue mandado a hacer por el primer Virrey Antonio de Mendoza en 1541, tiene la particularidad de haber sido diseñado en forma de biombo, pero fue cortado y encuadrado a la manera europea, además de añadirse glosas y notas en castellano sobre los pictogramas, para que el rey Carlos I pudiese entender su contenido. Se encuentra resguardado ahora en la Biblioteca Bodleiana de la Universidad de Oxford.

En la primera página se observa que el asentamiento definitivo se dio en una isla en medio del lago de Texcoco, donde encontraron la señal de Huitzilopochtli: un águila sobre un nopal. Ahí fundaron Tenochtitlan²³. La parte inferior del folio muestra una escena bélica contra Colhuacan y Tenayucan, y en la zona central plasma una cronología histórica desde la fundación de la ciudad en 1325²⁴. Si se analizase este códice como un documento cartográfico, parece que Tenochtitlan era una ciudad con una distribución ortogonal, rodeada de agua, surcada por dos canales perpendiculares que se encontraban en el centro formando un aspa. Las figuras humanas son representaciones de los *tlatoani* que gobernaron la ciudad desde su fundación hasta su caída, reconocibles por los glifos de sus nombres, así como por las glosas en castellano. Tomando lo anterior como base, se intuye que los poderes se distribuían a lo largo y ancho del territorio, cuyo centro religioso se estableció en la convergencia de los canales, donde se plasma el símbolo de Huitzilopochtli.

Sin embargo, los códices no son cartografías precisas en términos de morfología urbana sino representaciones simbólicas del territorio.

No conocemos la razón que motivó a los aztecas a salir de su mítica Aztlán: una sequía, escasez, conflictos sociopolíticos, desastres naturales. Es más, la localización de Aztlán sigue siendo un debate abierto²⁵ desde, por lo menos, el siglo XV, cuando Moctezuma Ilhuicamina (1398-1469) envió a diversos emisarios religiosos a su búsqueda. Aunque los códices indican que se trata de un lugar al noroeste de Tenochtitlan, las posibles localizaciones varían por cientos de kilómetros, desde distancias tan largas como la teoría de Alexander von Humboldt, quien la ubica en algún lugar de los actuales estados de Oregon, Idaho y Wyoming, hasta inmediaciones como propone José Fernando Ramírez, quien la localiza en el lago de Chalco, en el mismo Valle de México. De lo que no hay duda, de acuerdo con Chavero en su contribución en “México a través de los siglos” (1887), es que se trataba de una ciudad asentada en un lago.

“Hay motivos para presumir que la parte oriental de este continente, que era la más baja, permaneció algún tiempo bajo las aguas, y huellas hay de que en la occidental abundaron las lagunas. Así es que aquella civilización debió ser lacustre, pero no ha de entenderse que los nahoas formaron sus habitaciones en los lagos sobre pilotes, sino que se establecieron en las islas que en ellos había” (AA.VV., 1887).

La teoría más ampliamente aceptada es la de Chavero (AA.VV., 1887), quien ubica Aztlán en Mexcaltitán, una pequeña isla localizada en el lago de Mexcaltitán, en el estado de Nayarit.

Haciendo uso de diversos códices (Boturini, Aubin, el Lienzo de Tlaxcala) y del testimonio de Nuño de Guzmán en 1530, quien fue en sentido inverso a la peregrinación de los aztecas, Chavero indica una serie de locaciones, entre ellas Aztlán.

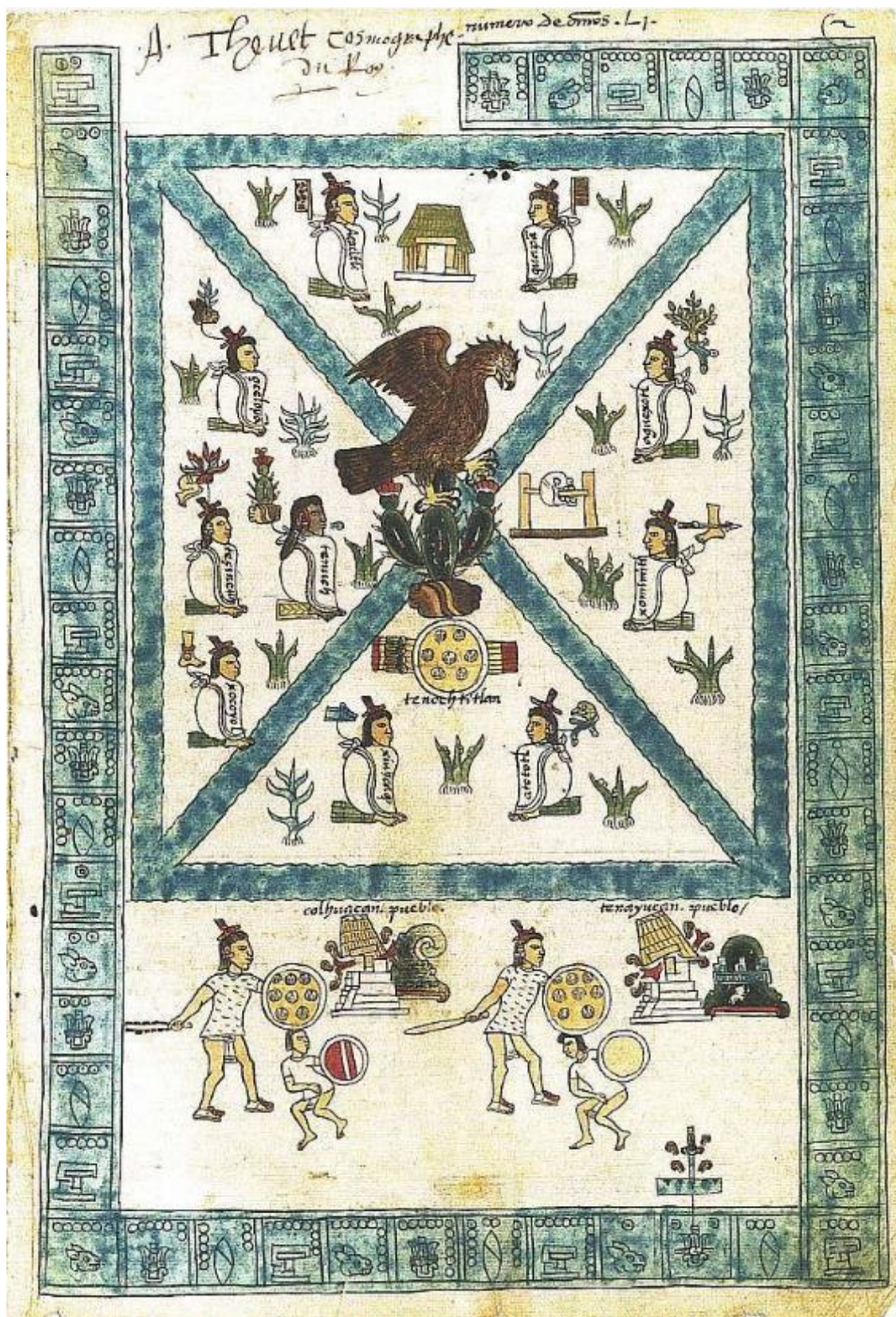


Imagen 2. Códice Mendocino (c.1541). Fuente: Bodleian Library de la Universidad de Oxford, Colección Selden de manuscritos, Arch Seld. A.1. Cat M.S.S. Angl 3134.

“Aztlán estaba en una laguna al sur de Chiametla, y la única laguna que hay ahí es la de San Pedro o Mexticacán [...] para mayor abundamiento, San Pedro se llama Aztlán. A esta laguna la llama el señor García Cubas, de Mescaltitlán, y dice que es muy extensa y se comunica con el mar: está á los 22 grados de latitud norte y hay en ella una isla y pueblo llamados Mesticacán. Es la primera vez que se encuentra el jeroglífico de Aztlán, y creo que se ha fijado tan claramente su ubicación, que en lo de adelante ya terminarán disputas que ha habido durante tantos años sobre el lugar en que se encontraba la patria primitiva de los mexicanos” (Jennings 1a ed. 1980).

Los códices tampoco indican que cuando los mexicas llegaron al lago de Texcoco, este ya estaba habitado por otras civilizaciones, hay evidencias arqueológicas de ocupación en las riberas del lago de Texcoco desde hace por lo menos 6000 años. Las tierras más habitables y fértiles del área ribereña del lago ya estaban ocupadas por civilizaciones agrícolas que habían emigrado de Teotihuacan tras su decadencia y tras un largo período de sequía, como Texcoco, Azcapotzalco y Colhuacan, entre otros. De la misma manera, los mexicas constituían un pueblo nómada en busca de un lugar propicio para la agricultura, cercano a un cuerpo de agua para asentarse, y el único lugar disponible era una ciénega. El mito de Huitzilopochtli debió de ser forjado para glorificar la elección de un emplazamiento poco idóneo que tuvo que ser modificado por medio de la ingeniería hidráulica para hacerlo habitable. Las dificultades que el pantano imponía llevaron al desarrollo de un sistema agrícola y de expansión territorial particular, las chinampas²⁶.

“Cada chinamitl es una balsa entretejida de troncos y ramas de árboles, atracadas a la orilla del lago, dentro de la cual se echan capa tras capa de tierra fina, traída de la tierra firme. Cuando, temporada tras temporada, la siembra extiende sus raíces, otras nuevas van creciendo como tirabuzones hacia abajo sobre las viejas, hasta que finalmente llegan al fondo del lago y agarrándose a él aseguran la balsa firmemente en el lugar. Otras chinampa se construían afianzándolas unas junto a otras. Así, en todos los lagos, cada isla habitada, incluyendo Tenochtitlan, ostentaba un ancho anillo u orla de esas balsas cubiertas de verdor. En algunas islas más fértiles es difícil saber dónde termina la tierra creada por los dioses y dónde empiezan los campos hechos por los hombres” (Jennings 1a ed. 1980).

Con la construcción de diques y canales se aseguró el flujo del agua, inundando así la ciénega para edificar la ciudad sobre el agua, con las chinampas como áreas de cultivo que servían al área urbana.

Nada de esto se lee en los códices porque se trata de documentos que, más que plasmar la realidad del entorno, cartografían los intangibles, es decir, la memoria y el imaginario colectivo.

Consideremos otro factor importante: la llegada de los españoles trajo consigo transformaciones irreversibles, por lo tanto, los códices constituyen la última oportunidad de la civilización mexicana para plasmar su versión de la historia, al tiempo que los conquistadores construían la propia.

La Segunda Carta de Relación de Hernán Cortés al emperador Carlos V fechada en 1520 incluye una descripción de Tenochtitlan y el primer plano publicado de la ciudad²⁷.

“La cual dicha provincia es redonda y está toda cercada de muy altas y ásperas sierras, y lo llano de ella tendrá en torno hasta setenta leguas, y en el dicho llano hay dos lagunas que casi lo ocupan todo, porque tienen canoas en torno de más de cincuenta leguas. Y una de estas dos lagunas es de agua dulce, y la otra, que es mayor, es de agua salada. [...] Esta gran cibdad de Temixtitán está fundada en esta laguna salada, y desde la tierra firme hasta el cuerpo de dicha cibdad por cualquier parte que quisieren entrar a ella hay dos leguas. Tiene cuatro entradas todas de calzada hecha a mano tan ancha como dos lanzas jinetas. Es tan grande la cibdad como Sevilla y Córdoba. Son las calles della, digo las prencipales, muy anchas y muy derechas, y algunas destas y todas las demás son la mitad de tierra y por la otra mitad es agua por la cual andan en sus canoas. Y todas las calles de trecho a trecho están abiertas por do atraviesa el agua de las unas a las otras, y en todas estas aberturas, que algunas son muy anchas, hay sus puentes de muy anchas y muy grandes vigas juntas y recias y muy bien labradas, y tales que por muchas dellas pueden pasar diez de caballo juntos a la par. Y viendo que si los naturales desta cibdad quisiesen hacer alguna traición tenían para ello mucho aparejo, por ser la dicha cibdad edificada de la manera que digo y que quitadas las puentes de las entradas y salidas nos podían dejar morir de hambre sin que pudiésemos salir a la tierra, [...]. Tiene esta cibdad muchas plazas donde hay continuo mercado y trato de comprar y vender”. (Cortés, 1a ed. 1522)

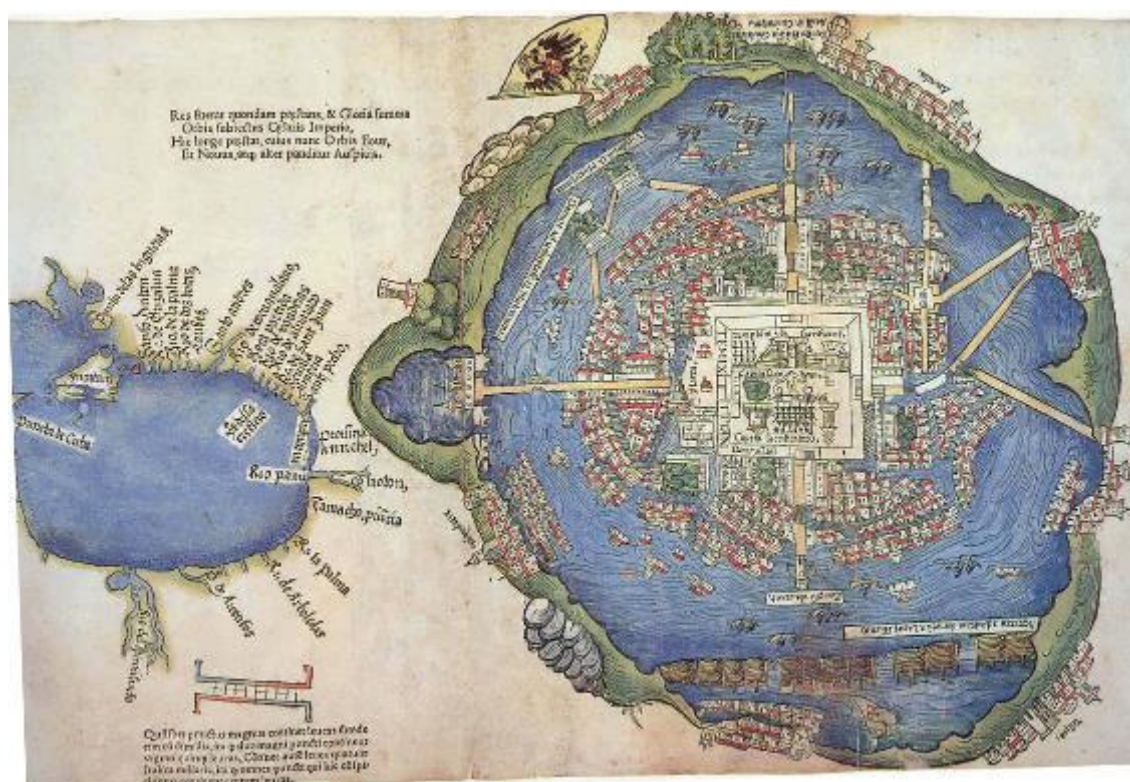


Imagen 3. Plano de Tenochtitlan, publicado con la segunda carta de relación de Cortés (1524). Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra. Varilla de Visitas, núm. 1181.

En el plano, orientado al poniente, es posible identificar Texcoco e Iztapalapa entre los asentamientos a la orilla del lago de Texcoco, aunque se sabe de la existencia de Azcapotzalco, Tlacopan y Culhuacán, además de las poblaciones ubicadas en el sistema de lagos, como los lagos de Xochimilco, Chalco, Xaltocan y Zumpango, que se conectaban con el de Texcoco. Llama la atención que Tenochtitlan esté emplazada justo en medio del lago. La

configuración radial de la ciudad emanaba del pequeño montículo de tierra firme constituido por la isla en medio del lago, que alojaba el centro ceremonial del que formaba parte el Templo Mayor, y alrededor de él los palacios del *tlatoani*, es decir, que en la isla se alojaba el poder central. Se observa el acueducto de Chapultepec al poniente, mientras que al oriente se localiza el *tenamitl*²⁸ o albarradón de Ahuítzotl, un dique de contención que separaba el agua dulce de la salada, donde se localizaba el embarcadero de Texcoco. Es congruente la ausencia del *aochpango*²⁹ de Coyoacán, construido por el *tlatoani* Ahuítzotl a lo largo de la calzada de Iztapalapa, al sur. A pesar de que los mexicas dominaban la ingeniería hidráulica, este acueducto construido en 1499, tenía un fallo en el balance hídrico, pues permitía la entrada de agua a la ciudad desde el manantial de Coyoacán en cantidades superiores a la cantidad de agua que podía ser evacuada. Por ello, al año siguiente de su construcción, el acueducto se desbordó, causando graves daños materiales y pérdidas humanas, entre ellas la del propio *tlatoani* Ahuítzotl. La ciudad había sido ya reconstruida para el momento de la llegada de Cortés a Tenochtitlan en 1519. Otras infraestructuras hidráulicas de la época prehispánica presentes en los códices son el *tecaxitl* o pila de agua, la *atlalilli* o cisterna, el *atatactli* o jagüey, balsa, y el *apantle* o acequia (Icaza Lomelí, 2009). Fuera del centro ceremonial, la ciudad parece haber estado edificada sobre el agua quizás a modo de pontones o sobre balsas flotantes y, aparte de las calzadas que conectaban con tierra firme, los canales parecen haber sido las vías de comunicación intraurbana por medio de canoas.

Sobre las calzadas, Cortés describe cuatro *ochpantli*³⁰ que fungen como entradas a la ciudad, pero lejos de ser dos ejes perpendiculares que convergen en una plaza central, como ocurre en las ciudades europeas y, posteriormente, en las coloniales, se trata de calzadas que, aunque convergen en el centro ceremonial, no son ortogonales, sino que fueron trazadas en función de su conectividad; conectividad relacionada con alguna infraestructura hidráulica: con Iztapalapa (paralela al acueducto de Coyoacán), Tacuba (paralela al acueducto de Chapultepec), Tlacopan y Tenayucan (interconectadas con el mercado de Tlatelolco por medio de canales), el cerro del Tepeyac (paralela al albarradón de Ahuítzotl). Estas calzadas no eran puentes flotantes ni colgantes, sino que se trataba de caminos-puente macizos contruidos a base de piedra y mortero, al igual que los acueductos. De acuerdo con Díaz del Castillo, los conquistadores entraron por la *ochpantli* de Iztapalapa, al sur, donde se dio el encuentro entre Cortés y Moctezuma³¹.

Díaz del Castillo relata de esta manera su impresión al entrar a la ciudad por primera vez.

“Y desde que vimos tantas cibdades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha y por nivel cómo iba a México, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y cúes y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto. Y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que vían si era entre sueños. Y no es de maravillar que yo lo escriba aquí desta manera, porque hay mucho que ponderar en ello que no sé cómo lo cuente: ¡ver cosas nunca oídas ni vistas, ni aun soñadas, como víamos! [...] Y de que vimos cosas tan admirables, no sabíamos qué nos decir, o si era verdad lo que por delante parecía, que por una parte, en tierra había grandes cibdades, y en la laguna, otras muchas; e víamoslo todo lleno de canoas, y en la calzada muchas puentes de trecho a trecho, y por delante estaba la gran cibdad de México”. (Díaz del Castillo, 1a. ed. 1632, pág. LXXXVII y LXXXVIII)

Por lo visto, lo que tanto maravillaba de Tenochtitlan no eran su arquitectura, su densidad o su grandeza en sí, sino la manera en que todo ello se había desarrollado en el agua. El esplendor de Tenochtitlan radicaba en la maestría con que la ciudad estaba edificada sobre el lago y en

cómo la vida urbana estaba profundamente vinculada con el agua, como describe Cortés a continuación.

“[...] hay una más maravillosa y rica que todas llamada Temustitán³² que está por maravillosa arte edificada sobre una grande laguna, de la cual ciudad y provincia es rey un grandísimo señor llamado Muteeçuma” (Cortés, 1a ed. 1522).

Se llega a un momento en que la representación del territorio, aunque no sea fiel y exacta, deja de ser simbólica para ser representativa de la estructura física del territorio.

La obra *Civitates Orbis Terrarum* de Braun y Hogenberg, publicada por primera vez en 1572, contiene un grabado de Antoine Du Pinet de 1564³³ probablemente basado en el plano de Cortés de 1524, pues aunque en el momento de la publicación del *Civitates Orbis Terrarum* Tenochtitlan ya no existía como tal, el plano muestra grandes similitudes con el de Cortés, incluso en su orientación al poniente. En el grabado se observa un cartucho que indica *Mexico, Regia et Celebris Hispaniae Novae Civittas*³⁴ como constancia de que para el momento en que el grabado fue realizado, la ciudad había dejado de ser conocida como Tenochtitlan para ser denominada México, lo que no sucedió hasta después de la caída de la ciudad.

“Mexico, or Tenochtitlan, is a rich and important city in New Spain in the Mexican provinces, lying in a saltwater lake. There are many heathen temples here, which their priests live in; the most important amongst them is a temple whose quite incredible magnificence is described in detail by Hernán Cortés. They make their heathen images out of flour and human blood, and every day sacrifice a large number of human hearts to them, which they cut out of the living bodies. A magnificent palace belonging to the most powerful lord, Moctezuma, also stands there”. (Braun & Hogenberg, 1a ed. 1572).

Además de las características también visibles en el plano de Cortés, se pueden observar las pequeñas vías que interconectan la zona residencial y, aunque el estilo arquitectónico según la representación es europeo, su verosimilitud y valor añadido radican en demostrar que las edificaciones no estaban construidas sobre balsas, sino sobre pilotes, lo cual no sólo es una diferencia sustancial con los pueblos nahuas primitivos, sino que indica que habían desarrollado un método constructivo ligero para cimentar las construcciones al tiempo que el interior de las edificaciones quedaba protegido contra la humedad e inundaciones en las posibles variaciones en el nivel del agua.

Haciendo énfasis en su tecnología hidráulica, tamaño y población, Whitfield narra la historia de Tenochtitlan haciendo mención del grabado de Du Pinet.

“Tenochtitlan was founded around 1325 on an island in Lake Texcoco by wandering Aztec tribes. As the number of inhabitants grew over 100,000 over the next 200 years, so the city spread across ever more of the lake’s islets, which were linked by dams and bridges and drained by canals. The plate shows the magnificent central square with the palace of Moctezuma II and the Templo Mayor dedicated to the god Huitzilopochtli, where human sacrifice was performed. Reports of cannibalism and human sacrifice are a recurring theme of contemporary European accounts and were used to justify the Spanish conquest. Although the Aztecs were able to hold off Cortés and his troops in 1519, Tenochtitlan was taken by the Spanish in 1520 and the Aztec rulers put to death. The temple and the city were extensively damaged, and a church and a palace (commenced 1523) for the viceroy of New Spain were built on the central square. The new city was called Mexico City, one of the names for the

Aztecs. In the 19th century the swamps was drained and the city expanded. The Mexican capital today has a population of over nine million” (Whitfield, 2005).

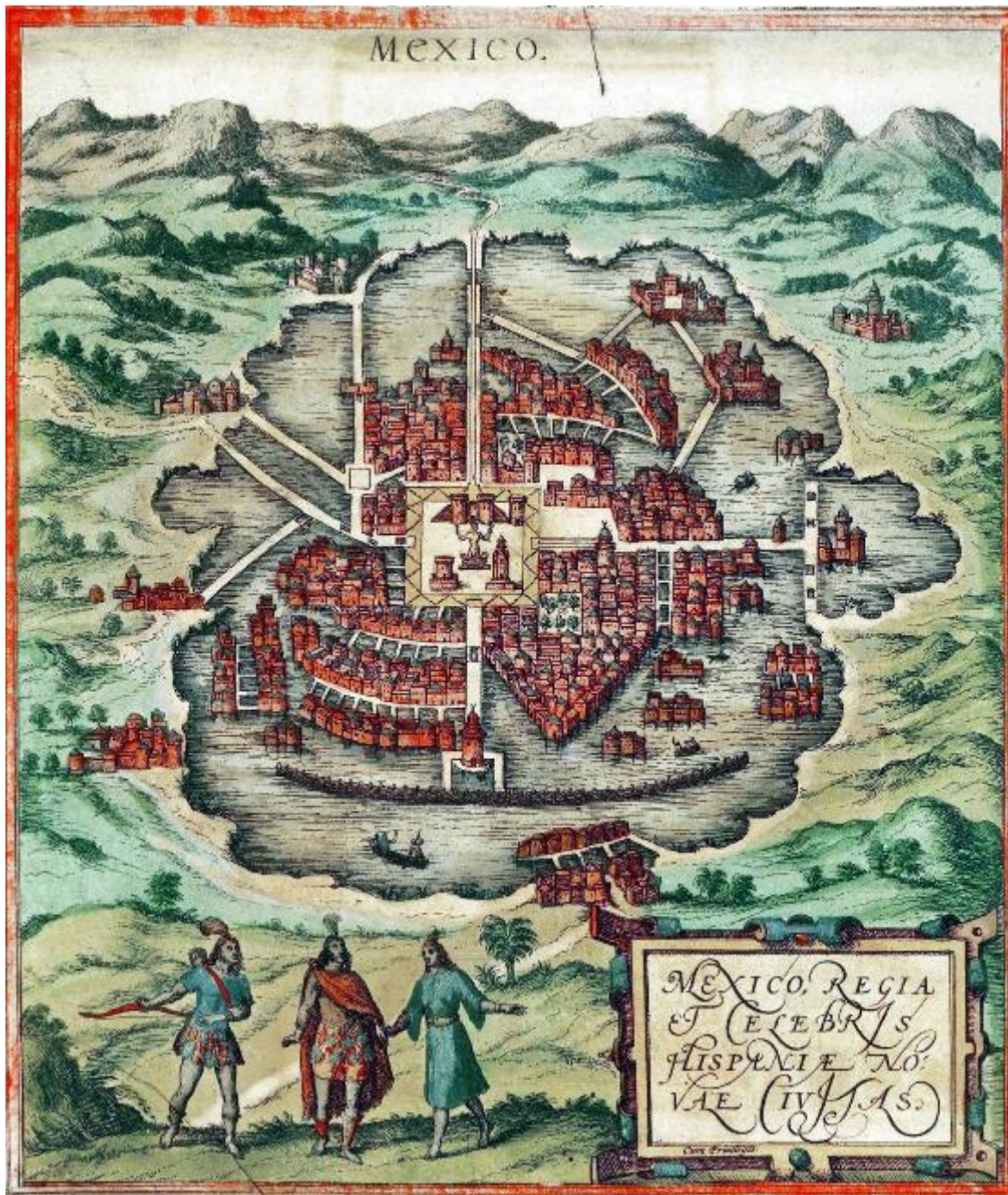


Imagen 4. “Mexico Regia Celebris Hispaniae Novae Civitas” (1572) de Braun y Hogenberg, grabado publicado en Civitates Orbis Terrarum, Liber I, Frankfurt. Fuente: University of South Carolina Libraries, Rare Books and Special Collection, John Osman Collection.

Whitfield no menciona que el punto clave de la toma de la ciudad y consecuente destrucción en 1521 fue la decisión de los españoles de cegar los canales. De acuerdo con Serés³⁵, dado que los canales hacían las veces de barreras de acceso (facilitando la defensa de Tenochtitlan), el agua un medio dominado de manera tan magistral, que la única forma en que Cortés pudo tomar definitivamente la ciudad fue desecando sus canales.

“Cortés insiste en la demolición y zapa: destruye fuentes, arrasa casas y ciega canales, de modo que puedan correr los caballos, como apunta Bernal, pero a costa de la desaparición

de la hermosa Tenochtitlan. Y es que desde mediados de julio³⁶ los mexicanos no contaban con brazos suficientes para cavar de noche lo que los españoles y sus aliados cegaban de día” (Díaz del Castillo, 1a. ed. 1632, pág. Cap. CLIII).



Imagen 5. Detalle de Quetzalcóatl (1562) de Fray Pedro de los Ríos. Fuente: Bibliothèque Nationale de France.

Un elemento del imaginario colectivo que facilitó la toma de la ciudad es el mito del dios Quetzalcóatl³⁷, una de las deidades principales -comúnmente asociado a Huitzilopochtli-, dios de las artes, de la paz y del viento, vinculado al sol porque se le atribuye el descubrimiento del maíz como símbolo de la unión entre el cielo y la tierra. Tal como se observa en el códice Telleriano-Remensis³⁸, de 1562 con glosas de fray Pedro de los Ríos y preservado en la Biblioteca Nacional de Francia en París, Quetzalcóatl podía ser representado como un hombre rubio barbado, debido a su asociación con el sol. De acuerdo con la leyenda, Quetzalcóatl cometió un acto pecaminoso por el cual se vio obligado a huir en una barca de serpientes hacia el oriente, con la promesa de regresar para salvar al pueblo de la perdición en el año 1-Caña, concordando con el año 1521, cuando llegaron los españoles a las costas del golfo de México. Las coincidencias con la apariencia física de Hernán Cortés, la fecha y el origen de

las tropas españolas propiciaron la confusión del soldado con la deidad, por lo que las puertas de la ciudad se le abrieron a Cortés y a sus fuerzas sin oposición. Así, cuando la Gran Tenochtitlan cae en 1521, no sólo cambia de manos, sino que desaparece.

2.3. La construcción de la Ciudad de México

Tras la destrucción de la ciudad, describe Serés, Cortés propuso entonces un nuevo trazado para la ciudad.

“Las obras de reconstrucción de México, que nunca más se volvió a llamar Tenochtitlan, empezaron ya en 1522 y acabaron en 1535, de acuerdo con el patrón renacentista más común; participaron en ello decenas de miles de mexicas y se mantuvo a grandes rasgos la cuatripartición original, dedicada a los principales dioses, pero adaptadas a los nuevos cultos. [...] Por razones de seguridad militar, Cortés ordenó la separación entre la población española e indígena, asignando a cada una su barrio de viviendas. De este modo se hizo ‘la Traza’ (en realidad, la primera traza). Que demarcaba la zona urbana de los europeos frente a la de los indios” (Díaz del Castillo, 1a. ed. 1632, pág. Cap. CLVII).

Así que la ciudad no fue reedificada, sino desecada y construida a partir de *tabula rasa* por motivos tanto simbólicos como estratégicos -aprovechando el sistema del poder centralizado y las vías de comunicación-, constituyéndose como la capital de un nuevo imperio, edificado sobre las ruinas del derribado: la Ciudad de México, centro del poder de la Nueva España. Se configura a partir de un nuevo trazado renacentista, conservando solamente la plaza ceremonial como símbolo del poder central. Allí, sobre el Templo Mayor se edificó la Catedral, mientras que donde se ubicaba el Palacio de Axayácatl (las residencias reales) Cortés edificó su residencia, el actual Palacio Nacional.

Tenochtitlan, el *Corazón del Único Mundo*, se evaporó de manera que las marcas del agua en el territorio son apenas visibles en la ortogonalidad de la trama urbana, cuando el crecimiento de ésta fue dado a partir de la desecación del lago, cuyo perímetro se puede vislumbrar ligeramente en la red viaria. También en la trama se observan las marcas de las antiguas calzadas, al tiempo que algunos de los restos de las construcciones prehispánicas hacen las veces de cimientos para los edificios coloniales.

“Y diré que en aquella sazón era muy gran pueblo, y que estaba poblada la mitad de las casas en tierra y la otra mitad en el agua, e agora en esta sazón está todo seco y siembran donde solía ser laguna. Está de otra manera mudado, que si no lo hobiera de antes visto, dijera que no era posible que aquellos, que estaba lleno de agua, que está agora sembrado de maizales” (Díaz del Castillo, 1a. ed. 1632, pág. Cap. LXXXVII).

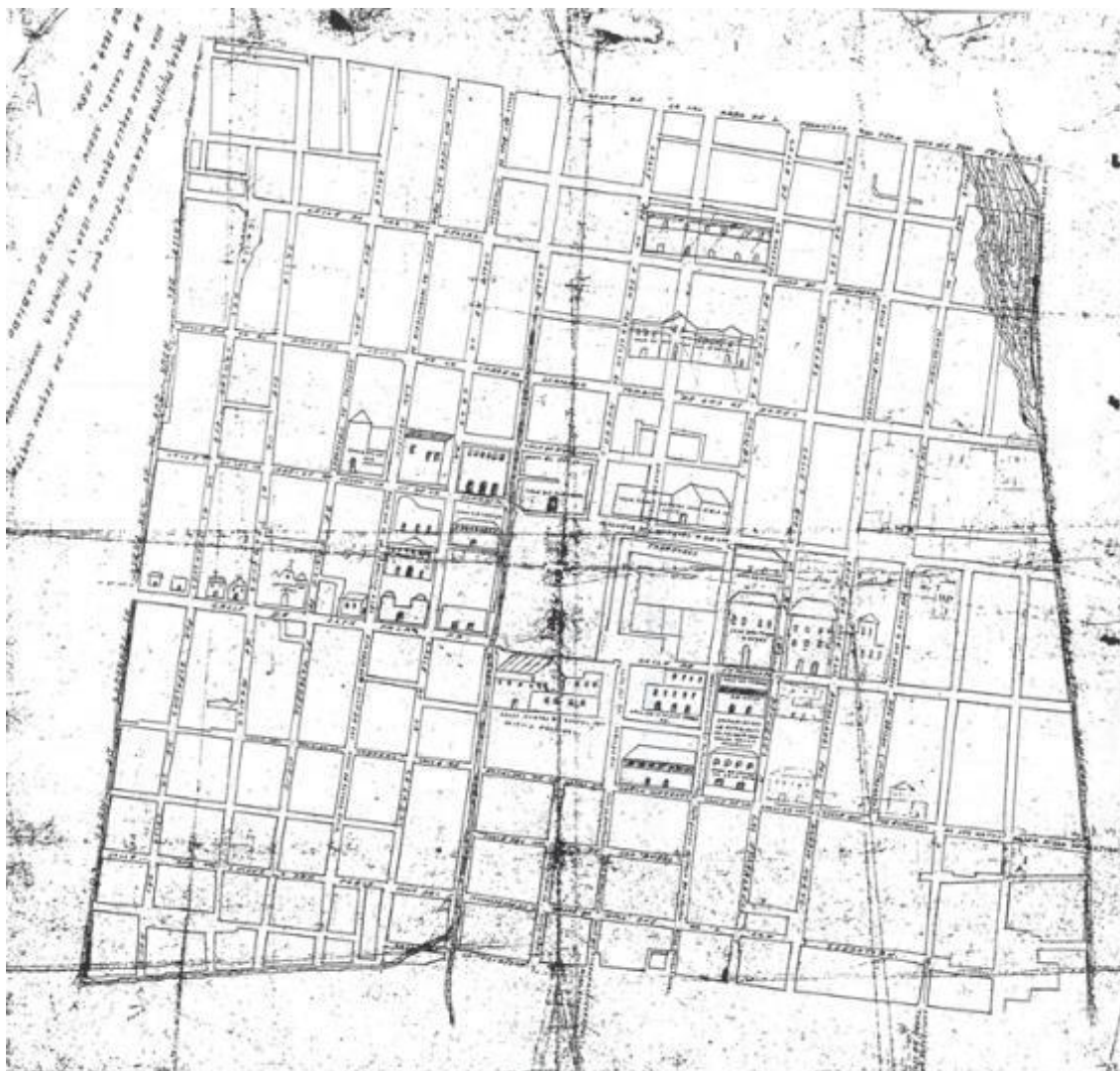


Imagen 6. Traza primitiva de la Ciudad de México y primera nomenclatura de sus calles, según las actas de cabildo de 1524-1550 (1524) de Alonso García Bravo por orden de Hernán Cortés. Fuente: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

Con el nuevo trazado renacentista, las representaciones del territorio dejan de ser interpretativas para volverse reales, como se aprecia en el documento del alarife Alonso García Bravo de 1550³⁹, donde consta que la morfología urbana se basa en una retícula rectangular de calles y avenidas que parten de la plaza mayor central⁴⁰, en donde se edificaron la Catedral y el Palacio del Virrey⁴¹, símbolos de los poderes civil y religioso, una vez destruidos el Templo Mayor, el palacio de Moctezuma y las demás edificaciones mexicas. Alrededor de esta Plaza Mayor se erigieron otros palacios en los *calpulli*⁴² que se conservaron en forma de barrios. La cartografía renacentista entonces refleja sus propios símbolos: orden, poder, sumisión.

Aunque, si superponemos el trazado original de Tenochtitlan sobre un mapa de la Ciudad de México⁴³ podemos encontrar en la trama urbana actual las huellas de la ciudad original, de sus *ochpantli*, el perfil de la isla, del lago.

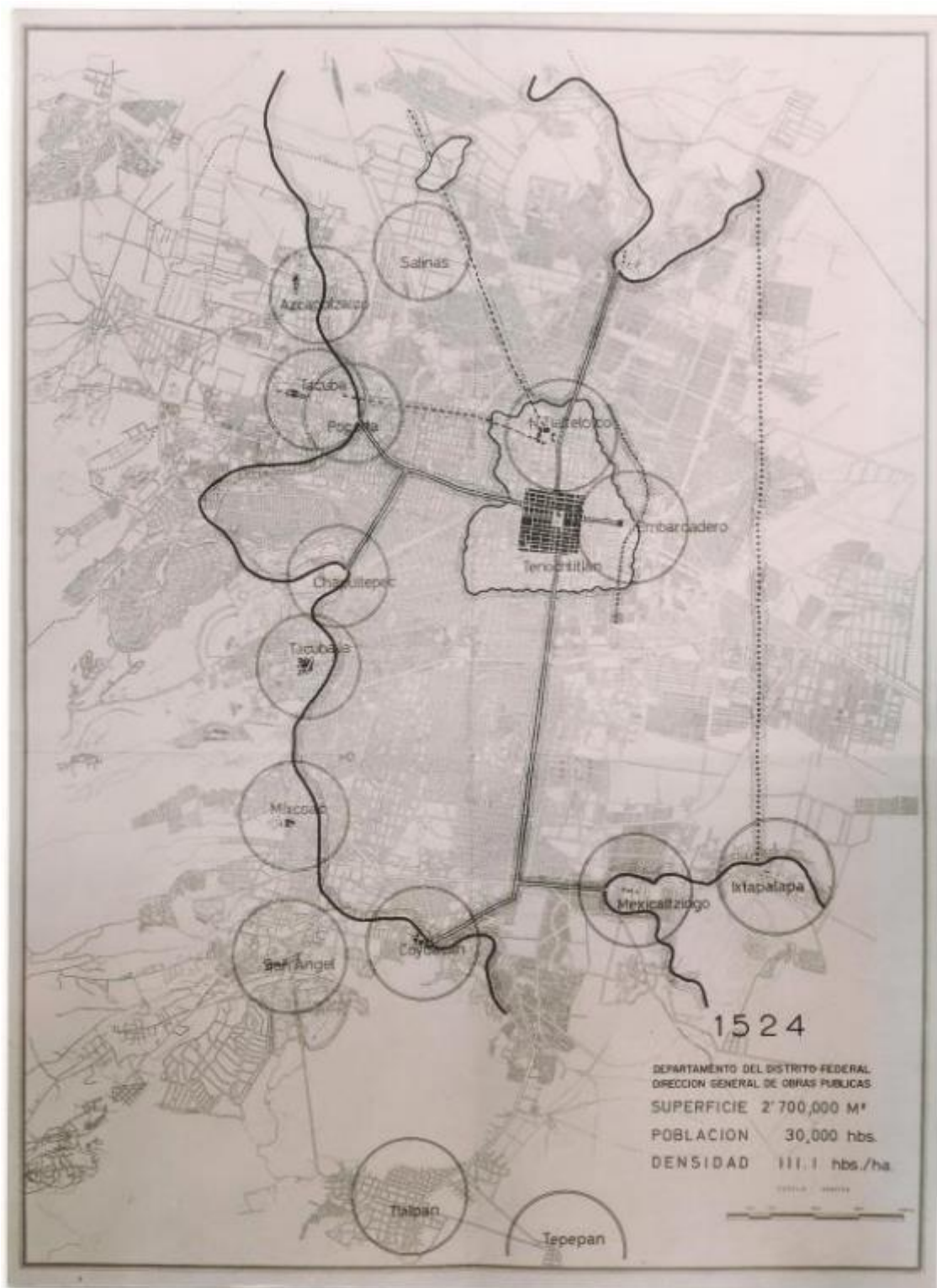


Imagen 7. Superposición de Tenochtitlan en 1524 sobre un mapa de la Ciudad de México en 1960. Fuente: Dirección General de Obras Públicas del Distrito Federal.

3. Conclusiones: los intangibles en el arte y la arquitectura

Los antiguos símbolos identitarios se seguirían manifestando a lo largo del tiempo, generación tras generación, pues la irreversible colisión entre los mexicas y los españoles fue el nacimiento de una cultura mestiza que a lo largo de su desarrollo ha caído en una crisis de identidad tras otra. La imposición de una nueva religión, nuevos gobernantes, nuevas etnias, nuevas posiciones sociales, nuevos intercambios de mercancías, nuevos códigos de conductas y principios, nuevas formas de vivir, nuevo idioma, nuevas ciudades resultó en una inminente mutación de los valores intangibles.

Con el tiempo, el imperio caído sería representado en el arte de una manera romántica e ideal, como un símbolo del pueblo oprimido que sería de inspiración en la Guerra de Independencia, en la Revolución Mexicana, en los períodos de posguerra. Los muralistas mexicanos⁴⁴ del siglo XX recuperaron los símbolos precolombinos como una dignificación de las antiguas civilizaciones. Por ejemplo, en el Palacio Nacional⁴⁵ Diego Rivera pintó entre 1929 y 1951, cientos de metros cuadrados de una serie de murales monumentales que narran como una epopeya la historia de México.

El mural que representa la Gran Tenochtitlan⁴⁶ vista desde el mercado de Tlatelolco nos muestra casi de manera enciclopédica la variedad de actividades y mercancías que se podían conseguir allí. En el extremo derecho se yergue la diosa Xochiquetzal⁴⁷ a quien un guerrero águila que le ofrece su premio, el miembro cercenado de un caído en el campo de batalla. Se distingue el *tlatoani* vigilando el territorio desde una posición de altura, se aprecian las manchas de sangre de los sacrificios humanos en las escalinatas de los templos; y se contempla por encima de todo una perspectiva soberbia de la Gran Tenochtitlan. Es posible imaginar que esto fue lo que vieron Cortés y sus tropas al llegar ahí: el acueducto, los canales, los templos, una ciudad flotante monumental, que emana luz, y que está resguardada por los volcanes Popocatepetl⁴⁸ e Iztaccíhuatl⁴⁹.

Esta imagen es idealizada, monumental y digna, pues como bien expresó García Márquez, “la vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla” (2002).



Imagen 8. La Gran Tenochtitlan (1945), Diego Rivera. Vista desde el mercado de Tlatelolco. Palacio Nacional de México. Fuente: Wolfgang Sauber (2008).

A mediados del siglo XX, en la posguerra, la arquitectura funcionalista y los movimientos socialistas sirvieron de base para la construcción de la Universidad Nacional Autónoma de

México, la máxima casa de estudios del país. Ahí, en las cuatro fachadas de la Biblioteca, el arquitecto y pintor Juan O’Gorman realizó, entre 1948 y 1956, 4.000 m² de murales de piedras y mosaicos traídos de todo el país, con una clara inspiración precolombina⁵⁰, donde cada muro narra una parte de la historia de México: el pasado prehispánico, el pasado colonial, el mundo contemporáneo, la Universidad y el México moderno.



Imagen 9. “Representación histórica de la cultura”, mural norte y detalle de la Biblioteca Central de la UNAM (1950) de Juan O’Gorman. Fuente: Paola García (2009).

En el muro norte, que ilustra el pasado prehispánico, se distingue a primera vista, el rostro de Tláloc⁵¹, reconocible por las anteojeras entrelazadas por formas que evocan reptiles, las fauces talladas en el muro de la escalinata, las distintas tonalidades de azul que conforman su rostro. Y en este conjunto, a modo de gota de agua debajo de su ojo izquierdo, es posible reconocer una reproducción del primer folio del código Mendocino, clara evocación de un símbolo de la identidad: el águila parada sobre un nopal.

Este símbolo se encuentra en la Bandera Nacional, al reverso todas las monedas, en el corazón del uniforme de la Selección Mexicana de fútbol. A mil años de distancia todo ha cambiado, la representación del territorio fue de ideogramática a interpretativa, a cartográfica, a idealizada. El valor de los intangibles está presente en la configuración y en la representación del territorio, desde los códigos hasta las manifestaciones artísticas, pasando por los mapas como documentos cartográficos. En este recorrido es posible concluir que los símbolos de la identidad, con todo y su dinamismo, son permanentes, pues para más de 120 millones de mexicanos, el águila es el símbolo de una tierra prometida que fue encontrada, construida, destruida y vuelta a hacer. Tal como nuestra propia identidad.

Referencias:

1. AA.VV. (1887) *México a través de los siglos*. Barcelona: Espasa y compañía Editores
2. Braun, Georg; y Hogenberg, Franz (1a ed. 1572). *Civitates Orbis Terrarum. Cities of the World*. 363 Engravings revolutionize the view of the World. Complete edition of the colour plates of 1572-1617. Ed. 2011. Editado por Stephan Füssel. Traducido por Joan Clough, Ruth Schubert, Erik Smith y Karen Williams. Köln: Taschen.
3. Cortés, Hernán (1a ed. 1522). *Cartas de Relación*. Ed. 1993. Editado por Angel Delgado Gómez. Madrid: Editorial Castalia.
4. Díaz del Castillo, Bernal (1a. ed. 1632). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ed. 2011. Editado por Real Academia Española. Madrid.
5. García Márquez, Gabriel (2002). *Vivir para contarla*. Barcelona: Editorial Diana.
6. Icaza Lomelí, Leonardo (2009). *Glosario de términos hidráulicos*. Editado por Instituto Nacional de Antropología e Historia. *Boletín de Monumentos Históricos*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Tercera época, nº 16 (mayo-agosto 2009).

7. Jennings, Gary (1a ed. 1980). *Azteca*. Edición castellana de 1990. Traducido por María de los Ángeles Correa. México: Editorial Planeta.
8. Sahagún, Bernardino de (ed. original 1577) *Historia general de las cosas de Nueva España o Códice Florentino*. Biblioteca Medicea Laurenciana de Florencia. Ed. 1979. México: Editado por el Archivo General de la Nación.
9. Whitfield, Peter (2005). *Cities of the world: a History in maps*. Berkeley: University of California Press.

Índice de ilustraciones

- Imagen 10. Tira de la Peregrinación o Códice Boturini (c. 1530). Fuente: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.
- Imagen 11. Códice Mendocino (c.1541). Fuente: Bodleian Library de la Universidad de Oxford, Colección Selden de manuscritos, Arch Seld. A.1. Cat M.S.S. Angl 3134.
- Imagen 12. Plano de Tenochtitlan, publicado con la segunda carta de relación de Cortés (1524). Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra. Varilla de Visitas, núm. 1181.
- Imagen 13. “Mexico Regia Celebris Hispaniae Novae Civitas” (1572) de Braun y Hogenberg, grabado publicado en *Civitates Orbis Terrarum*, Liber I, Frankfurt. Fuente: University of South Carolina Libraries, Rare Books and Special Collection, John Osman Collection.
- Imagen 14. Detalle de Quetzalcóatl (1562) de Fray Pedro de los Ríos. Fuente: Bibliothèque Nationale de France.
- Imagen 15. Traza primitiva de la Ciudad de México y primera nomenclatura de sus calles, según las actas de cabildo de 1524-1550 (1524) de Alonso García Bravo por orden de Hernán Cortés. Fuente: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.
- Imagen 16. Superposición de Tenochtitlan en 1524 sobre un mapa de la Ciudad de México en 1960. Fuente: Dirección General de Obras Públicas del Distrito Federal.
- Imagen 17. La Gran Tenochtitlan (1945), Diego Rivera. Vista desde el mercado de Tlatelolco. Palacio Nacional de México. Fuente: Wolfgang Sauber (2008).
- Imagen 18. “Representación histórica de la cultura”, mural norte y detalle de la Biblioteca Central de la UNAM (1950) de Juan O’Gorman. Fuente: Paola García (2009).

¹ *Huey tlatoani* (náhuatl), venerado orador, gobernante.

² *Huehuetlahtolli* (náhuatl), antiguas palabras, los dichos de los antiguos.

³ *Tlacuilo* (náhuatl), el que labra la piedra o la madera, escribano.

⁴ *In Cem-Anáhuac Yoyotl* (náhuatl), el Corazón del Único Mundo, hace referencia a la plaza central de Tenochtitlan en el valle de Anáhuac (*atl* – agua y *nahuac* – rodeado), es decir, el valle rodeado de agua.

⁵ Existen otros códices que tratan los temas del origen, la peregrinación y la llegada al Valle de México, tales como el Códice de Azcatitlán y el Mapa de Sigüenza. Algunos incluso abarcan la caída de la ciudad, como el código Aubin y el código Durán. Debido a que estos documentos son posteriores al código Boturini y a que, aunque muestran diferencias sustanciales en los fragmentos correspondientes a la peregrinación del pueblo y la ruina de la ciudad, reproducen sin mayor variación la primera lámina del código Boturini, la salida de Aztlán, que es el documento pertinente a analizar en esta investigación. Por ello, haremos referencia únicamente al código Boturini para estos efectos. La obra México a través de los siglos (1887) de varios autores, entre ellos Chavero, establecen un estado del arte muy completo sobre las obras que proporcionan información sobre los pueblos prehispánicos, especialmente los nahuas, considerando los códices, monumentos y obras de intérpretes y cronistas que han persistido hasta nuestros días.

⁶ Ver Imagen 1.

⁷ *Ámatl* (náhuatl), papel amate, elaborado con corteza interna de jonotes blanco y rojo, o ficus y morus.

⁸ *Aztlan* (náhuatl), lugar entre las garzas (*aztatl*, garzas; *tlán*, lugar entre).

⁹ *Colhuacán* (náhuatl) tiene diferentes acepciones: la montaña curva; el lugar de los colhuas; el lugar de los que adoran a Coltzin –el Dios Torcido; el lugar de los que tienen antepasados.

¹⁰ *Huitzilopochtli* (náhuatl), colibrí zurdo; colibrí del sur.

¹¹ *Quetzalcōātl* (náhuatl): serpiente hermosa (*quetzalli*, hermoso; *cōātl*, serpiente), serpiente quetzal, serpiente emplumada. La serpiente se considera como su cuerpo físico, con las limitaciones que ello implica, mientras que las plumas son los principios espirituales.

¹² *Coatlicue* (náhuatl): la que tiene su falda de serpientes (*cōātl*, serpiente; *i-*, su; *cue(itl)*, falda; *-eh*, que tiene). También llamada Tonantzin, nuestra madre venerada (*to-*, nuestra; *nan-*, madre; *-tzin*, venerada) o Teteoinan, madre de los dioses (*teteo-*, de los dioses; *nan-*, madre).

¹³ “En ese momento nació Huitzilopochtli, se vistió sus atavíos, su escudo de plumas de águila, sus dardos, su lanza-dardos azul, el llamado lanza-dardos de turquesa. Se pintó su rostro con franjas diagonales, con el color llamado “pintura de niño”. Sobre su cabeza colocó plumas finas, se puso sus orejeras. Y uno de sus pies, el izquierdo, era enjuto, llevaba una sandalia cubierta de plumas, y sus dos piernas y sus dos brazos les llevaba pintados de azul” (Traducción de León-Portilla, M.).

¹⁴ “Y el llamado Tochancalqui puso fuego a la serpiente hecha de teas llamada Xiuhcoatl, que obedecía a Huitzilopochtli” (Traducción de León-Portilla, M.).

¹⁵ *Coatepetl* (náhuatl), la montaña de la culebra o serpiente.

¹⁶ Matlatzincas, tecpanecas, tlahuicas o chichimecas, malinalcas, colhuas o aztecas, xochimilcas, chalcas, huexotzincas.

¹⁷ Se denomina azteca de manera genérica a todos los pueblos que salieron de Aztlán.

¹⁸ Asociado a la luna y su efecto sobre el agua, representado como un conejo.

¹⁹ *México* (náhuatl) tiene diferentes acepciones etimológicas: lugar de los mexicas (derivado del dios Metztli); lugar en el ombligo de la luna (*metztli* – luna; *xictli* – ombligo; *co* – lugar), pudiendo hacer referencia a la isla en medio del lago de Texcoco, también llamado Lago de la Luna; lugar de los mezcales (derivado de *meztilli*).

²⁰ El *chimalli* es el escudo de guerra utilizado por las fuerzas militares de diversas etnias mesoamericanas, hecho a base de tablillas de madera, fibras de maguey y algodón, con la cara externa ricamente decorada con piedras de jade, plumas, perlas, o incluso aleaciones de oro y plata con bronce. “Todo lo hermoso de los escudos era atributo exclusivo de los reyes. Nada era vulgar. Todo era una capa de plumas empastada con engrudo; de plumas de loro amarillo, de plumas tornasoles; un revestimiento de plumas de azulejo, de colibrí, de pechirrojo, pintados, decorados, teñidos de varios colores; con bolitas de pluma amarilla en el borde, con flecos en las orillas, con colgajos entreverados en la orilla [...]. Pues todas las insignias militares eran de pluma fina, enteramente todas” (Sahagún, ed. original 1577, pág. 79)

²¹ *Altépetl* (náhuatl): *atl*, agua y *tepetl*, montaña. Es decir, montaña de agua, es una combinación de palabras que da origen a una unidad con cierta carga metafórica. Se refiere a una organización civil característica de los pueblos mesoamericanos, que constituían una unidad étnica con un territorio, historia y deidades propias. Llama especialmente la atención que este difrasismo está compuesto por el agua y la tierra, que al unirse (y no separarse) conforman un territorio habitable. El conocido como Imperio Azteca, se trataba en realidad de un *altépetl* que había sometido a su vez a otros *altépetl* más pequeños. Para evitar confusiones, para esta investigación el Altépetl Mexica se refiere al establecido en Tenochtitlan, mientras que el Imperio Azteca hace referencia al conjunto de pueblos conquistados por ellos.

²² Ver Imagen 2.

²³ *Tenochtitlan* tiene dos acepciones etimológicas notables: *lugar del nogal sobre la roca*, que constituye una clara referencia al paisaje; y *lugar de Tenoch*, el caudillo que fundó la ciudad, como alusión a la memoria colectiva.

²⁴ De acuerdo con el calendario gregoriano.

²⁵ Pina, M. hace un recuento de las diferentes posturas en la ubicación de Aztlán desde Fray Diego Durán en el siglo XVI hasta Cecilio Robelo en el siglo XX, en su *The Archaic, Historical and Mithicized Dimensions of Aztlán* (1989), donde incluye las posturas de Orozco y Berra, M. quien contrasta diversas opiniones en su *Historia antigua y de la conquista de México* (1880), para llegar a la conclusión de que la localización de Aztlán era una cuestión inextricable; y de Selser, E. quien sostenía que Aztlán existía sólo en la memoria colectiva de los aztecas como un lugar mítico.

²⁶ *Chinamitl* (náhuatl): cerca de cañas, es decir, un terreno cultivado flotante.

²⁷ Ver Imagen 3. Este plano estaba acompañado del mapa de la cuenca del Caribe, incluyendo la costa del Seno Mexicano a partir de las descripciones de Álvarez de Pineda.

²⁸ *Tenamitl* (náhuatl): formado por las raíces *tetl*, piedra, y *namiqui*, cerca; es decir, muro o cerca de piedra.

²⁹ *Aochpango* (náhuatl): formado por las raíces *alt*, agua, *ochpantli*, camino, y *co*, lugar; es decir, lugar del camino de agua o acueducto.

³⁰ *Ochpantli* (náhuatl): camino, calzada o calle amplia.

³¹ Este encuentro es narrado por Cortés en su Segunda Carta de Relación, así como por Díaz del Castillo en los capítulos LXXXVII y LXXXVIII.

³² Reiteramos que debido a que el náhuatl era una lengua de escritura ideográfica, las palabras y toponimia tienen acepciones ortográficas por cuestiones fonéticas.

³³ Ver Imagen 4.

³⁴ “México, la Real y célebre ciudad de la Nueva España”.

³⁵ Guillermo Serés, catedrático de la Universidad Autónoma de Barcelona, ha editado en 2013 la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* en la Biblioteca Clásica de la Real Academia Española.

³⁶ Serés se refiere a la batalla de Otumba acaecida el 7 de julio de 1520, aunque cabe mencionar que las fuerzas mexicas menguaron a partir de la matanza de Tlatelolco el 20 de mayo de 1520, y más tarde, el evento conocido como la Noche Triste, el 20 de junio de 1520 (sólo en este último las fuerzas mexicas resultaron vencedoras).

³⁷ Ver nota 12.

³⁸ Ver Imagen 5.

³⁹ Ver Imagen 6.

⁴⁰ El actual zócalo de la Ciudad de México, construido sobre la plaza central de Tenochtitlan.

⁴¹ Posteriormente Palacio Nacional.

⁴² *Kalpolli* (náhuatl), casa grande. En Tenochtitlan los *calpulli* eran una especie de distritos para organizar el territorio. Había cuatro barrios conformados por aproximadamente veinte *calpulli*: Atzacualco, Teopan, Mayotlan y Cuepopan.

⁴³ Ver Imagen 7.

⁴⁴ Tales como Jorge González Camarena, Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, José Clemente Orozco y Rufino Tamayo.

⁴⁵ Construido entre 1522 y 1526 como la residencia privada de Cortés encima de parte de los palacios del *huey tlatoani* Moctezuma.

⁴⁶ Ver Imagen 8.

⁴⁷ *Xochiquetzalli* (náhuatl), flor emplumada, diosa de las flores y del amor.

⁴⁸ *Popocatépetl* (náhuatl), el cerro que humea.

⁴⁹ *Iztaccíhuatl* (náhuatl), la mujer blanca, también conocido como la mujer dormida.

⁵⁰ Ver Imagen 9.

⁵¹ *Tlālōc* (náhuatl): néctar de la tierra (*tlalli*, tierra; *octli*, néctar); equivalente al dios de la lluvia.

**Displaced by the humanitarian sea? The representation of contemporary migration in
an Italian maritime-emigration museum**

Nick Dines

Robert Schuman Centre of Advanced Studies, European University Institute

Italy

nicholas.dines@eui.eu

Introduction: migration heritage matters in Italy and Europe

This paper interrogates the permanent display on the history of foreign migration to Italy in the Galata Maritime Museum in the northern port city of Genoa. In doing so, I want to critically reflect upon some key representational frames that I believe have been largely overlooked in international debates in museum studies: namely (i) the implications of treating the sea as a metaphor for mobility, (ii) the juxtaposition between emigration and immigration, and (iii) the recourse to images of humanitarian emergency and crisis, such as the arrivals of migrants on the Mediterranean island of Lampedusa. I am interested to think how such frames shape the production of migration heritage in a public-institutional context, in other words to consider how certain types of representation become prominent and possible and how others are instead foreclosed. Without underestimating the groundbreaking initiative and important educational role of the Galata Museum in publicly affirming Italy's cultural diversity, I argue that its portrayal of migration history also works to dislocate the more mundane, local contingencies of immigration and the ways in which migrants have contributed to reconfiguring the heritage landscapes of Genoa's historic centre that lies adjacent to the museum. If the notion to place is a 'fundamental epistemological structure and referent within museums' (Whitehead et al. 2015: 7), then what is the role of place and what sorts of places are evoked in a maritime-emigration museum vis-à-vis immigration?

The underlying goal of the paper is to probe the idea of 'migration heritage': a broad concern that has emerged in European scholarly and policy literature over the last ten years, but often without sustained reflection as to its meaning and reach in theory and practice. I use 'migration heritage' conscious of the fact that, in some cases, discussion of the relationship between migration and heritage does not always employ this specific compound term. In contrast, the term is more established and commonly used in Australia and to a lesser extent in the United States where migration is perceived to be a key, albeit contested, founding myth of the nation. I am also very aware that 'migration heritage' should be considered an open and fluid concept that, like any (aspiring) key term, emerges and changes in relation to different historical and material circumstances (Williams 1983). For the immediate purposes of this paper, I understand migration heritage to be distinguished from 'community' and 'multicultural' heritages, even if there are overlaps between them. Migration heritage foregrounds the question of mobility which is not always acknowledged in the other two cases. Moreover, it is not reducible to one particular group nor is it necessarily bound up with culturally specific artifacts, customs or belief systems, but also encapsulates the ways in which locations (e.g. urban public spaces) and activities (e.g. forms of employment) have come to be resignified over time.

Much of the recent discussion about migration heritage in Italy and Europe more broadly has taken place within the field of museum studies (Innocenti 2014; Stevens 2008, 2009; Sutherland 2014; Whitehead et al. 2015), which has inevitably oriented the direction of research in certain ways. While I am interested to explore the museum as one among many sites of heritage production, my disciplinary background is not in museology. I am an urban sociologist with additional training and practice in the fields of history, cultural studies and anthropology and this interdisciplinary perspective has largely shaped my approach to the questions in hand. Much of my previous research on southern European cities, and in particular Naples, focused on the questions of regeneration and public space and how these interconnected with a set of concomitant issues such as migrant settlement or heritage policies in historic centres (Dines 2012; 2016). Therefore, for the most part, migration and cultural heritage were studied separately, which also meant engaging with two different sets of literatures. Recently, I have sought to bring migration and heritage into critical

conversation, in other words, to think about the relationship between, on the hand, human mobility and, on the other, the material and discursive use of the past in the present. This emergent research interest has been driven by some elementary questions. How does the arrival and settlement of migrants in cities over recent decades square with contemporaneous public discourses about urban cultural heritage that, at least in Italy, have aimed to reevaluate and promote meanings of place and local identity? How do expert-driven definitions of cultural heritage – or ‘authorized heritage discourses’ to use Laurajane Smith’s term (2006) – acknowledge and embrace mobility or other layers of history that have originated from elsewhere? But also, how are histories of migration and settlement inscribed in the built environment and people’s experiences of the city? How might migrants disrupt dominant sedentary ideas of heritage? In other words, I am interested both in the representation of migration in museums but also in everyday migration heritage-making that takes place beyond the walls of cultural institutions (and the interrelationship between the two). This double focus lies at the heart of a new research project, very much in its early stages, that sets out to explore the construction, experience and contestation of migration heritage in Mediterranean cities in Europe, including Naples, Marseille and Barcelona.

My burgeoning interest in migration heritage has also been motivated by the conviction that it is something that fundamentally matters, even if one could rightly retort that there are far more pressing issues at stake concerning migration in Europe during our current crisis-ridden era. First and foremost, migration heritage entails the active acknowledgment and comprehension of the historicalness of migration, which counters the common perception of migration – especially in Italy – as something locked in a perpetual present, as an unresolved issue or an ongoing emergency. The significance of the relationship between migration and heritage has also become especially acute against the backdrop of the growth of radical right and populist parties across Europe, the sharp increase in migrants and refugees entering Europe since 2015, the impact of terrorism but also the rise of Islamophobia, and the purported crisis of multiculturalism (Triandafyllidou and Kouki 2016). Thus, investigating the contemporary production and reception of migration heritage represents an important social and political endeavor that has implications not just for research, policy and curatorial practice, but one that can be brought to bear upon wider debates about migration in Europe.

The incorporation of immigration history in Genoa’s Galata Museum

In order to start to grapple with some of the questions raised above, this paper draws on a pilot study conducted in the Galata Maritime Museum in Genoa (fig. 1). The study is based on visits and participant observation in the museum itself between late 2016 and early 2017 and analysis of press coverage and scholarly discussion of its migration exhibition.



Fig. 1. Galata Maritime Museum, port of Genoa (photo by author 2017)

The Galata Maritime Museum was opened in 2004, the same year in which Genoa became European City of Culture, and swiftly became an integral part of the regeneration of the inner harbour, which over the last two decades has been transformed into the city's key tourist destination (the same area includes Renzo Piano's Aquarium). The word Galata in the museum's title recalls the neighbourhood in Istanbul where a Genoese community had flourished until the fifteenth century, although it is more directly a reference to the building's location on the former commercial dock that was given the same name in the nineteenth century. Initially designed to celebrate Genoa's maritime past with replicas of historic ships and experiential attractions such as a CGI storm simulator, since November 2011 the Galata Museum's third floor has been occupied by an interactive and multi-sensory exhibition on emigration that builds on the commercial success of a previous temporary show *La Merica! Da Genova a Ellis Island* held between 2008 and 2011 (Cimoli 2013). Since its inauguration, and thanks to the insistence of the museum's directors, this section has been accompanied by a permanent display dedicated to contemporary immigration. The two exhibits on the third floor together have been given the title *Memorie e Migrazioni* (Memories and Migrations).

The presence of immigration in Italian museums is a very recent phenomenon. In fact, the Galata Museum possesses the first and only permanent display in Italy, although there have been a number of temporary exhibitions in major cities such as Turin and Rome since the early 2000s. Emigration museums have a longer history in Italy dating back to the 1980s, but most of the twenty or so sites are located in small towns or rural areas historically associated with emigration (one of the best examples is the Regional Museum of Emigration in Gualdo Tadino in Umbria, which opened in 2003). To date, the Galata Museum is the only emigration museum located in a major Italian city. Significantly, Genoa was not a city of emigrants but rather a centre of the emigration industry. Indeed, together with Naples (where a project for a Maritime-Emigration museum is currently under discussion), the port of Genoa was the point of departure for millions of emigrants in the late nineteenth and early twentieth centuries. This has important implications for the representation of emigration:

while the displays in the smaller museums are connected with the history of the local territory, the third floor of the Galata Museum places greater emphasis on the national and global scales of emigration, with most of the rooms focused on recounting the transatlantic journey of Italians and their disembarkation in Argentina, Brazil and the United States. The last room is a mock-up of the arrival hall in Ellis Island where visitors are interrogated by life-size border guards on video screens prior to being allowed (or denied) entry into the destination country.

After two floors of maritime vessels and regalia, followed by embarkation onto an ocean liner and the final arrival on Ellis Island, visitors finally enter the last and smallest section of the museum dedicated to contemporary immigration. This final section is spread across four rooms that measure roughly a sixth of the floor space dedicated to emigration and about a twentieth of the floor space dedicated to Genoa's maritime past. From the previous glut of multimedia and sensory features, the exhibition on immigration abruptly shifts to an information-intensive layout that relies on an abundance of texts, dates, photographs and manually activated audio-visual material, which together require a greater commitment on the part of the visitor (who, in most cases, has probably already spent a number of hours in the museum). The first room provides a detailed timeline of the history of immigration to Italy since 1973, the year in which Italy, we are informed, went from being a country of net emigration to one of net immigration (fig. 2). This is followed by a large interactive screen containing an International Organization of Migration application that provides statistical information about migration flows to and from every country in the world. In other words, the display on immigration continues to place emphasis on the national and global scales. Indeed, similar to other migration museums across Europe (Stevens 2009; Sutherland 2014), the intention is not to transcend 'official' Italian history, but to reconfigure the representation of immigration into a more progressive, multicultural vision of the nation. This is not to say that no attention is paid to the local context: in a subsequent room there are a series of interesting video interviews with migrants who have settled in Genoa, however these are all stored on a single touch screen and need to be individually activated by the visitors themselves. The central exhibit and the only physical object in the immigration section is a Tunisian fishing boat, one of two boats donated to the museum by the municipality of Lampedusa in 2011, which is surrounded by looped video installations that use archive footage and the testimonies of migrants to recount rescue operations at sea (figs. 3 & 4).



Fig. 2. Time line of immigration to Italy in Galata Museum (photograph by author 2017)

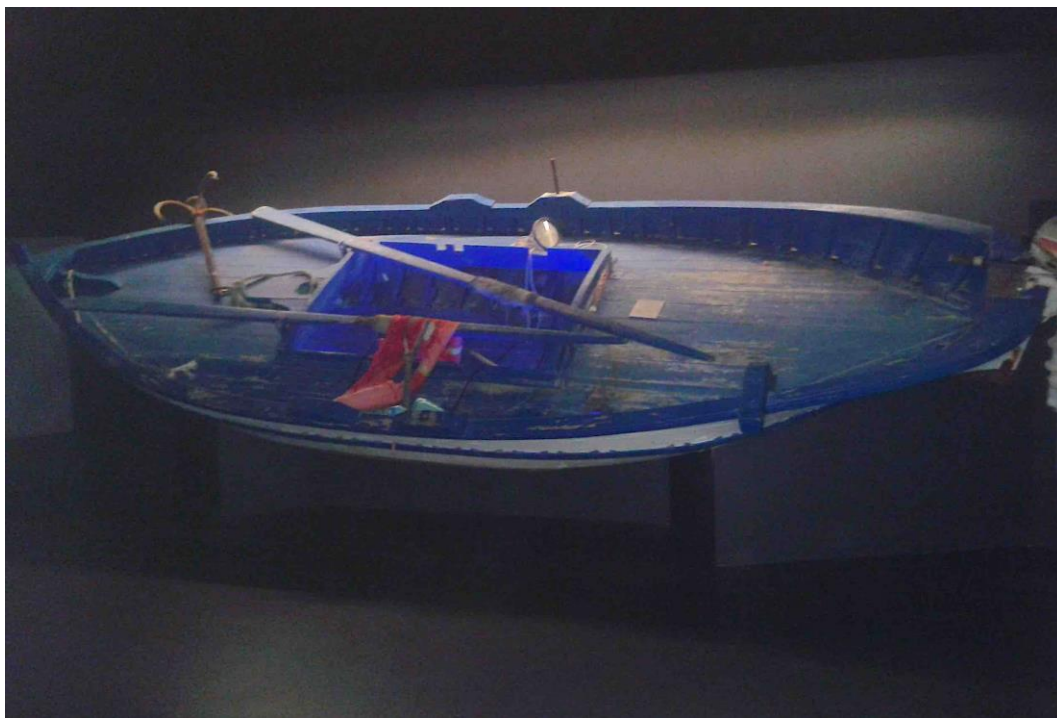


Fig. 3. Tunisian Fishing Boat donated to Galata Museum by Lampedusa municipality in 2011 (photograph by author 2017)

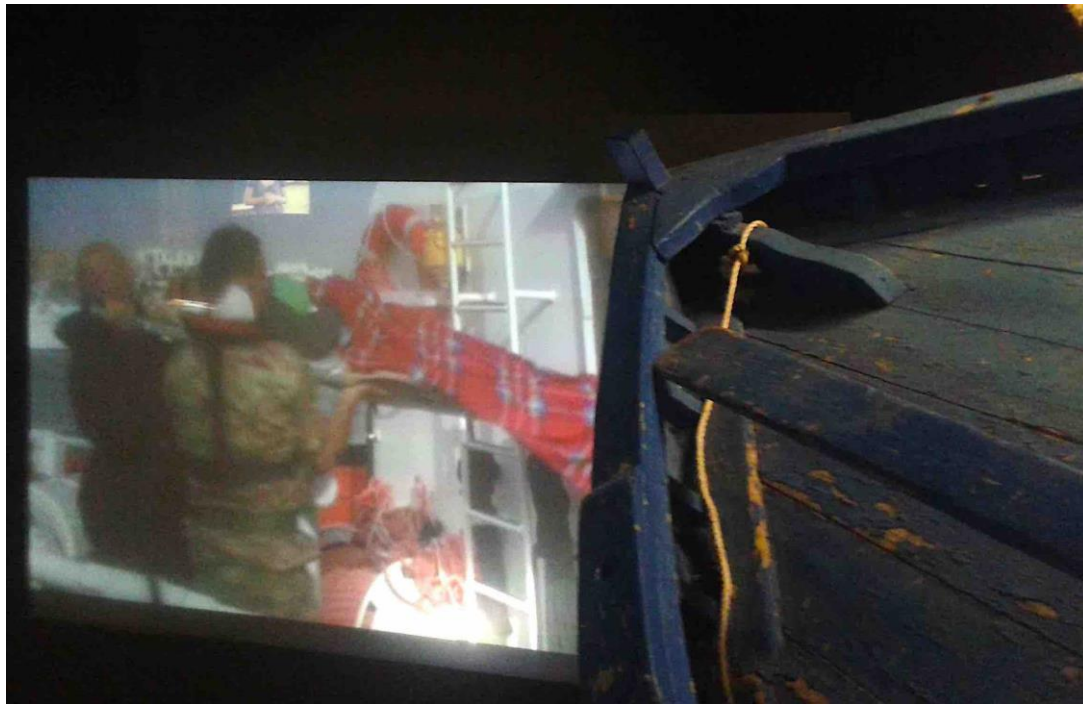


Fig. 4. Bow of fishing boat next to video screen showing looped images of the Italian Coast Guard escorting migrants rescued at sea into the port of Lampedusa (photograph by author 2017)

Three elephants in the room: the sea, emigration and Lampedusa

As Italy's principal public display of migration history, the immigration section in the Galata Museum has received considerable coverage in both the local and national press. For example, to celebrate the reorganization of the exhibit in 2016, *La Repubblica* included a selection of photographs on its website and a description of the key elements under the title "Galata Museum: here migrants are citizens":

"There are symbolic objects, starting from the rickety vessels on which the desperate journeys to Italy are made [...], there are images and multimedia screens, including a timeline that starts in 1973 when, for the first time, the rapport between emigration and immigration is inverted, but above all there are the voices that recount stories." (*La Repubblica* (Genoa edition) 29 June 2016)

The Galata Museum has, unsurprisingly, also attracted scholarly interest. For instance, it featured in the EU-funded international MeLa - European Museums in an Age of Migrations research project. Discussion of the museum has been largely positive. Describing the exhibit before its rearrangement in 2016, art historian and member of the MeLa project, Anna Chiara Cimoli wrote for example:

“in [one] space we see a ship from Lampedusa [...] If the visitor holds a fender, he can listen to the accounts of migrants. By the ship, in small cases, there are several objects belonging to migrants (documents, pieces of clothing, a baby’s bottle...). On the walls, video projections show dramatic images of the rescue of shipwrecked persons, made by the Italian Finance Police. Due to the power of the images – which need no captions – and the evocative nature of the objects, this is one of the more moving rooms.” (Cimoli 2013: 84 + 89)

However, there has been little concern in either media and scholarly accounts to move beyond mere description, approval or formal criticism (for example about the “dense” nature of the exhibition design (ibid.)) and to instead interrogate the broader representational framework that underpins the museums’ reconstruction of migration history. Such a move might be considered to overstep the mark given that the exhibition’s very existence is a laudable achievement in itself. But this is not about picking holes in a worthy initiative or identifying room for improvements. Rather, it is about the need to understand the Galata exhibit as one specific public articulation of migration heritage that reflects a particular way of reading, ordering and depicting history.

I want to argue that there are three pivotal frames that determine the representation of immigration history in the Galata Museum. The first, overarching frame is that of the sea. It is impossible to physically escape the fact that Italy’s only permanent immigration exhibit is hosted in a maritime museum: there are boats literally in every direction. This works to accentuate certain narrative themes, in particular the idea of the migrant journey and the risks that this involves (the second Lampedusa fishing boat was in fact recently relocated to the second floor to become the final exhibit in the section dedicated to the dangers of the high seas). However, the problem is that the vast majority of migrants have arrived in Italy by air or land routes, while the port of Genoa itself has never been an entry point of immigration. Indeed many of the video interviews with local migrants speak of arriving in Italy by plane and moving to Genoa from other cities.

The second frame, which again is physically unavoidable, is the juxtaposition between Italian emigration and foreign immigration. The implications of this juxtaposition remain unexplored in the exhibition itself. The only conspicuous reference lies in the explanation for starting the immigration section in the year 1973. While this date functions as a sort of historical tabula rasa that provides for a smooth break, it also obscures the earlier foreign migrations to Italy (such as Tunisian migration to Sicily in the 1950s and 1960s), the emigration flows that continue to the present day as well as the postwar internal migrations that were fundamental to Italy’s modernization.[Endnote 1] Arguably, the correlation between emigration and immigration is targeted largely at an Italian audience, which over the last two decades has been frequently invited by various commentators, such as the well-known journalist Gian Antonio Stella (2002), to reimagine the times when Italians fled poverty so as to better empathize with the current plight of migrants. Nevertheless, the connection between emigration and immigration can be interpreted in a myriad ways and it is interesting to note that some of the school guides introduced their own material to provoke responses from students. For instance, one guide introduced the immigration section to his group by reading out a passage that complained about the invasion of dirty hordes of people and then asked students to guess the source (some thought it was Matteo Salvini, current leader of the Northern League), before revealing that it was a statement about Italian workers in a Swiss newspaper from the 1960s.

The third and most prominent frame in the museum is the repeated use of images of emergency and crisis, capped by the obtrusive presence of the fishing boat but also reiterated in photographic and video material throughout the section's rooms. The metaphor of Lampedusa and the object of the fishing vessel that migrants use to cross the Mediterranean Sea to reach Europe are both extremely powerful tropes that inevitably influence the general tone and content of the exhibit. One could argue that the fishing boat itself makes sense: it fits the maritime theme and certainly captures a dramatic aspect of Italian migration in recent years. However, the implication relayed through the exhibit that it is somehow emblematic of Italy's migration history is problematic. Arrivals on Lampedusa only became numerically significant after 2002, and until recently accounted for a just a small proportion of the total numbers of migrants entering Italy (Dines, Montagna and Ruggiero 2015). Rather than setting out to contextualize the recent events on Italy's southern borders in relation to the other exhibited material, I want to argue that the museum's overall portrayal of migration is underpinned by what Didier Fassin (2012) defines as "humanitarian reason". This is understood to be those governmental and discursive practices geared towards the protection of life, the reduction of suffering and the transmission of compassion and that have permeated increasingly the social and political spheres of Western societies. According to Fassin, as a language that speaks about violence and inequality, humanitarianism is the one that is most likely to generate support among readers and viewers. The relationship between this particular language and the production of migration heritage has been overlooked in discussions in museum studies and thus, I would contend, demands greater attention. Here I want to simply note that by amplifying recent images of suffering, tragedy and rescue, the Galata Museum's exhibit downplays the embodied and emplaced layers of migration that have accumulated across Italy over at least the last forty years.

The Galata Museum's treatment of contemporary migration is not especially unique but employs representational techniques that have been used elsewhere in Europe and further afield, albeit with less intensity than in Genoa. For instance, the German Emigration Centre in Bremerhaven and the Red Star Line museum in Antwerp both use the theme of the sea and emigration as pretexts to include representations of immigration to Germany and Belgium, while images of the Mediterranean refugee crisis have become an increasingly common feature worldwide, as in the case of the Hotel de los Immigrantes museum in Buenos Aires where a recent exhibition on emigration from Basilicata to Argentina ends with images of crowded boats in the Straits of Sicily (and the Aegean Sea!) that visually serve to switch attention to contemporary foreign migration even though such phenomena have no direct connection with the southern Italian region (fig. 5).



Fig. 5. Final panel of exhibition on emigration from Basilicata to Argentina, Hotel de los Immigrantes, Buenos Aires, April 2017 (photograph by author 2017).

This critical discussion of the representational politics in the Galata Museum is not meant to underestimate the curators' commitment to a permanent collection or the museum's important role in educating young people about contemporary immigration. Indeed, most of the visitors observed during my week-time visits to the museum were students of primary and secondary school age. Further research should be directed at how school guides (mainly young adults in their twenties and thirties) engage with the exhibit to construct their own narratives about migration histories that range from lengthy critiques of Italy's relationship with immigration and the exhibit itself to a few pithy or disinterested remarks.

In sum, the museum's presentation of migrant history is aimed primarily at an Italian audience and is structured around a national narrative. References to the sea, emigration and Lampedusa all further work to bypass the complex relationship between migration and place. Ironically, only a few yards from the museum, on the opposite side of the dual carriageway that runs along the side of the port, is located Via del Pré: one of Genoa's historic 'migrant streets', which over the last forty years has been a first point of reference for various groups of migrants arriving in the city and today is home to numerous Senegalese, Chinese, Bangladeshi and North African businesses. A non-local visitor to the immigration section of the Galata Museum would not be aware of its existence.

Conclusion: migration heritage beyond a humanitarian gaze

Scrutinizing the immigration section of the Galata Museum serves to problematize certain unspoken assumptions about what and who constitutes migration heritage, and how this connects with questions of place, identity, inclusion and audience. Rather than being seen as givens or fixed outcomes, such connections should be posed as open questions that can guide analysis of what is a complex and at times elusive phenomenon. The point is not to establish whether the Galata Museum offers a more or less accurate or legitimate version of migration heritage. All heritage is constructed within specific historical, material and social circumstances and can therefore be deconstructed to understand the underlying contexts, motives and power relations at play. Migration heritage is a protean idea with plural forms, each of which is time and space specific, but at the same time open to reinterpretation and manipulation. In terms of organized cultural practice, it is also a relatively new phenomenon in Italy and has had to grapple with the nationally entrenched, expert-driven ‘authorized discourses’ (Smith 2006) about cultural heritage as well as hegemonic definitions about migration as an ongoing process that lacks history.

Here I have considered the representational frameworks of migration heritage produced for public consumption in a maritime-emigration museum in order to think about the different scales of reference, how these might or might not connect with everyday emplaced experiences of migration that accrue over time, and to reflect on the consequences of affective registers – in this case a dominant humanitarian logic – that structures the presentation of migration. Such registers, I suggested, privilege certain narratives about the past and present, but also preclude the possibility of others.

On this last point, I want to end with a provocation, but one that raises a serious question about the limits of migration heritage. Does its production have to inevitably rely on a minimum level of moral propriety in order to stake claims to historicalness? How might a figure like the 24-year-old Italo-Ghanaian rapper Bello FiGo, who became a national YouTube sensation in 2016 as a result of his playful subversion of racist stereotypes about refugees, feature in a future, expanded notion of migration heritage? Bello FiGo’s lyrics speak about free Wi-Fi and not paying rent, about his penchant for the tuna pasta served up in reception centres and his refusal to go to work. He pays respect to his “refugee friends” and on one occasion his usual dab moves are replaced by the gesture of rowing across the Straits of Sicily (fig. 6), the stretch of water where thousands of migrants have drowned. His gender politics are also pretty reprehensible. He has courted controversy by willingly participating in television chat shows with political leaders of the Right such as Northern League leader Matteo Salvini and il Duce’s granddaughter Alessandra Mussolini. He has been vilified by some migrant cultural operators and has received death threats from neo-fascist groups. At the same time, his songs have been downloaded over twenty million times and the lyrics can be commonly heard chanted on the streets by white and minority Italian youths alike. Some commentators have gone as far to argue that his irreverent re-appropriation of populist discourses marks a historical turning point in the discursive framing of migration (Salvia 2017). In one notable case, a far-right rally at the Arco della Pace in Milan, one of the city’s architectural symbols, was disturbed by a group of teenage skateboarders gathered at the site who, in response to the sight of the approaching fascists, decided to create a sort of sonic force field by playing Bello FiGo songs on their mobile phones. By doing so, the ephemeral life of a lone internet sensation became grounded in place and was spun by some observers as a watershed moment in the politics of cultural diversity in Italy. If the Galata Museum today includes a photograph of Mario Balotelli in its historical timeline to mark (erroneously) his

status as the first black player in the Italian national football team, then what is the likelihood of Bello FiGo making an appearance in the future?

Ultimately, the question is about what constitutes the acceptable content and tone of migration heritage and how far this can be pushed as an idea. Asking such a question invites a more reflexive approach to the construction and presentation of migration pasts in places where 'indigenous' cultural heritage continues to be considered a priori as a 'good thing' rooted in fixed notions of local identity. Drawing on the popular idea of the 'right to the city', we could think in terms of a 'right to migration heritage', which is not simply about access or being involved in its production, but about the right to define the rules of the game and what is at stake.

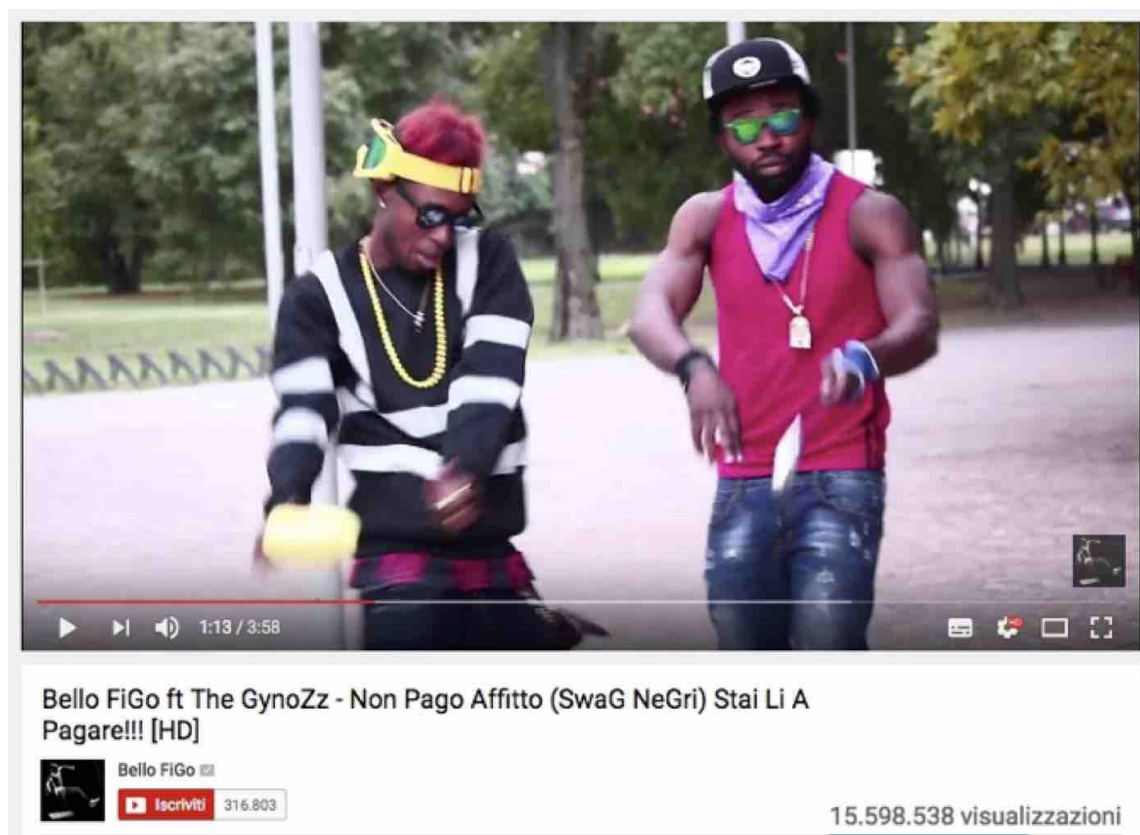


Fig. 6. Bello FiGo, 'Non Pago Affitto' (I don't pay rent), still from Youtube video 2017.

Endnotes

1. While the idea of a turning point typically plays an organizing role in popular perceptions of migration histories, these have rarely been tackled in museum exhibitions. One notable case was the groundbreaking ‘Peopling of London’ exhibition at the Museum of London in 1993, which specifically challenged the commonplace that Britain’s capital prior to 1945 had possessed a homogenous white-British population. As the exhibition set about to demonstrate, such an idea overlooked the history of London’s medieval Jewish community, the continuous black presence since the sixteenth century, the establishment of Asian communities from the seventeenth century onwards as well as the immigration of Chinese, Italians and Germans during the nineteenth century (Stevens 2009: 6).

References

Cimoli, A. M. (2013) *Memoria e Migrazioni (MeM)*, Galata-Museo del Mare. In L.B. Peressut, F. Lanz and G. Postiglione (eds) *European Museums in the 21st Century: setting the framework*. Volume 2 (pp. 82–91). Milan: MeLa Books.

Dines, N. (2012) *Tuff City: Urban Change and Contested Space in Central Naples*. New York: Berghahn.

Dines, N. (2016) Ethnographic reflections on ‘oppositional heritage discourse’ in two post-earthquake Italian cities. *International Journal of Heritage Studies* 22 (2), 102–116.

Dines, N., Montagna, N. and Ruggiero, V. (2015) Thinking Lampedusa: border construction, the spectacle of bare life and the productivity of migrants. *Ethnic and Racial Studies* 38 (3), 430–455.

Fassin, D. (2012) *Humanitarian Reason: a moral history of the present*. Berkeley, University of California Press.

Innocenti, P. (2014) *Migrating heritage: Experiences of Cultural Networks and Cultural Dialogue in Europe*. Farnham: Ashgate.

Salvia, M. (2017) Una mattina mi son svegliato / O Bello Fi, Bello Fi, Bello Figo Gu. Vice 18 January – online document: <https://www.vice.com/it/article/bello-figo-gu-chi-e-analisi> - accessed 28 August 2017

Smith, L. (2006) *The Uses of Heritage*. London: Routledge.

Stella, G. A. (2002) *L'Orda: Quando eravamo noi gli albanesi*. Milan: Rizzoli.

Stevens, M. (2008) Immigrants into Citizens: Ideology and Nation-Building in the Cité nationale de l'histoire de l'immigration. *Museological Review* 13, 57–73.

Stevens, M. (2009) *Stories Old and New: Migration and Identity in the UK Heritage Sector*. London: Institute for Public Policy Research.

Sutherland, C. (2014) Leaving and longing: Migration museums as nation-building sites. *Museum & Society*, 12 (1), 118–131.

Triandafyllidou, A. and Kouki, H. (2016) Synthetic Report on Cultural Inclusion, Cultural Base. Social Platform on Cultural Heritage and European Identities – online document: <http://culturalbase.eu/documents/Synthetic%20Report%20on%20Cultural%20Inclusion.pdf> - accessed on 28 August 2017

Whitehead C., Lloyd K., Eckersley S. and Mason R. (eds) (2015) *Museums, Migration and Identity in Europe: People, Places and Identities*. Farnham: Ashgate.

Williams, R. (1983) *Keywords: a vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press.

Migrating heritage: The reappropriation of tango through the UNESCO

Leïla el-Wakil

University of Geneva, Switzerland

leila.el-wakil@unige.ch

Département d'histoire de l'art et de musicologie

Bâtiment central - Uni Bastions

5 rue de Candolle

CH - 1211 Genève 4



© Leïla el-Wakil, conference presentation showing some of the many ways of the tango from the very beginnings to present days.

Many authors have noticed the many lives of the Tango in several countries, a dance that "becomes like a phoenix, always dying, being reborn from the ashes of each of its countless declines" (Buch, 2014, p. 221).

My paper's aim is to explore the phenomenon of re-appropriation of tango by Argentina and Uruguay through the listing of the latter as part of the intangible heritage World List in 2009. I focus on the question of the patrimonialization of the Rioplatense tango, and divide the present discussion in three parts: 1) Migration of the tango and its metamorphosis 2) The Argentina mania and its effect on the Tango culture 3) Unesco patrimonialization of the Rioplatense tango in 2009.

Migration of the tango and its metamorphosis

It is clear that years of migration have transformed the tango. There is not much left of the initial substance of the Rioplatense tango after its successive adaptations. Travelling from Argentina and Uruguay to France, England and New York, the dance was naturalized and trivialized, losing its original character – even though this original character remains hard to define, considering the variety of depictions of it. Jorge Luis Borges, who considers that the lyrics of the tango are a long civic poem" (Susti, 2014, p. 62) like the Illiad, tells us in his Third conference about tango: "This tango certainly was not exactly the same as the one of Buenos Aires or Montevideo or Rosario or La Plata bad houses. It is strange that in Paris the tango was cleaned up [...] the tango lost its "cortes y quebradas" [which provided the abrupt and chopped character in the dance] and turned in a kind of voluptuous walk."1 (Borges, 2016, p. 74)

Nevertheless, “Paris is usually considered the second capital of tango,” (Gomez Antonio, 2014, p. 118) because the Ville Lumière promoted the disreputable tango to a fashionable culture. From the Argentine side the migration of tango is usually positively presented as [...] “tango’s “conquest” of Paris.” (Gomez Antonio, 2014, p. 120) This idea is expressed through many songs; one of the most famous is The Song of Buenos Aires² written in 1932, which claims “This is tango, the song of Buenos Aires / born in the slums, now reigning in all the world”³.

When tango arrived in France right at the end of the First World War, introduced by well bred and good-looking dancers (« Niños bien »), it was preceded by its reputation of an outrageous dance with lascivious movements. However, Tango, disregarded by the Argentinian upper class, was applauded and captured by a cosmopolitan elite of world metropolis.

Paris and New York were fascinated by the sensuous character of the dance, as interpreted by Rudolf Valentino, the first sex symbol or Latin lover of the cinema’s story. He was performing on the music of the orchestra of Francisco Canaro in the film The Four Horsemen of the Apocalypse (1921) (<https://www.youtube.com/watch?v=RKQ06jtaYvk>, consulted 5 April 2017) – the most successful mute film ever.

However, the tango soon was turned into a ballroom dance. It lost its genuine authenticity to become a repetitive steps sequence that any bourgeois couple could endlessly repeat. All the provocative poses were removed. The music also went through some changes. On the one hand, after the First World War in France, the accordion (until the fifties and sixties by artists like André Verchuren and Yvette Horner) replaced the bandoneon and the tango became tango musette, the dance characterized by a very tight abrazo and more simple steps. The song J’ai pleuré sur tes pas by André Claveau (1925) later influenced Tino Rossi and even Adamo (Vous permettez, Monsieur, 1964).

On the other hand, in 1922, the English dancers codified the tango dance as an international ballroom dance defined by a rhythm of 30 measures (that is to say 120 beats) per minute. As for the position of the two partners in ballroom tango, it had nothing to do with the Rioplatense abrazo anymore.

Due to these adaptations, the dance and the music of the tango did lose their Latin character. By crossing the Atlantic to become fashionable in the European and then American privileged societies, the migration of Tango deprived it of the sulfurous intensity of the original half-blood expression born in the poorest neighborhoods of Buenos Aires.

1 “Ese tango, desde luego, non era el mismo exactamente de las casas malas de Buenos Aires o de Montevideo o de Rosario o de La Plata. Es raro que en Paris el tango se adecentara [...], el tango perdiera los primitivos cortes y quebradas (se hablaba de cortes y de quebraduras tambien) y se convirtiera en una suerte de paseo voluptuoso.

2 La canción de Buenos Aires, Music by Orestes Cufaro and Azucena Maizani and lyrics by Manuel Romero, (1932).

3 “Este es el tango, canción de Buenos Aires / nacido en el suburbio, que hoy reina en todo el mundo”, in *La canción de Buenos Aires*, Music by Orestes Cufaro and Azucena Maizani and lyrics by Manuel Romero, (1932).

Argentinamania since the dictatorship time

The political circumstances of the dictatorship in Argentina, which caused the exile of millions of people, raised a sympathy movement towards Argentinian refugees in Europe and particularly in France. The direct impact of Argentinian protagonists revived the culture of the Tango. The Sexteto Mayor, created in 1973, included José Libertella, bandeonist, Luis Stazo, bandeonist, Reynaldo Nichele, violonist Fernando Suarez Paz, violinist, Armando Cupo, pianist, Omar Murtagh contrabass. The group of Argentinian musicians began touring through the world to play Argentine tango. Their most memorable performance took place during the opening of the Trottoirs de Buenos Aires⁴ in 1981 in Paris in the politico-romantic context of solidarity towards Argentine people.

The first significant endeavor to re-appropriate the tango was the creation of the show *Tango Argentino* directed by two Argentine directors, Claudio Segovia and Hector Orezza, accompanied by some Sexteto Mayor veterans. It was an amazing opportunity to present to the stunned Parisian public, and then to the New Yorkers and the rest of the world, the scenic virtuosity of tango that had so far been totally out of reach of the average people (<http://tango-sierre.ch/de-paris-a-sierre/> consulted 23 March 2017). Interpreted by the best Argentinian dancers of that time, the overview of the Argentine tango history stroke the world and generated a new wave of worldwide enthusiasm. The six days representation took place in November 1983 at the Théâtre du Châtelet in Paris, and the 3000 spectators enjoyed the revived original glaze of the Rioplatense tango.

At this time, the promoters of this dance didn't mention the Uruguayan influence in tango. However, many historians now agree to acknowledge that the first musical notes identified with tango were played around 1880 in Uruguay by African communities of Montevideo. But back in the 1980s, Buenos Aires monopolized the nickname of the “City of the Tango.”

After the death of Carlos Gardel, the first tango singer, both countries claimed to be his birth or childhood place: The Uruguayans pretended he was born in Tacuarembó (Republic of Uruguay) and the Argentinians exhibited a birth certificate attesting Gardel's birth in Toulouse (France), reconstructing his childhood in the market neighborhood of Buenos Aires.

Veredas de Buenos Aires by Julio Cortazar and Juon Cedron

Tango inscribed as World Heritage (2009)

Both countries therefore experienced a long process of disempowerment with regards to tango during the twentieth century, due partly to their own disdain towards what they considered for a long time to be a poor and ill-reputed expression of culture.

The inscription of the tango on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity was an occasion for both countries to reconcile, as they agreed that this culture “was developed by the urban lower classes in Buenos Aires and Montevideo in the Rio de la Plata basin”. As expressed on the Unesco website (<http://www.unesco.org/culture/ich/fr/RL/le-tango->

[00258](#), consulted 4 Avril 2017), this culture also resulted from the fusion between plenty of various origins and diverse social classes inhabitants : “Among this mix of European immigrants to the region, descendants of African slaves and the natives of the region known as “criollos,” a wide range of customs, beliefs and rituals were merged and transformed into a distinctive cultural identity.” This could only become possible when Argentinian people were ready to acknowledge their black roots, as 40% of the population seems to have been black at the beginning of the XIXth century.

The inclusive character of the Tango culture is also highlighted and the community of people practicing celebrated: “As one of the most recognizable embodiments of that identity, the music, dance and poetry of tango both embodies and encourages diversity and cultural dialogue. It is practiced in the traditional dance halls of Buenos Aires and Montevideo, spreading the spirit of its community across the globe even as it adapts to new environments and changing times. That community today includes musicians, professional and amateur dancers, choreographers, composers, songwriters, teachers of the art and the national living treasures who embody the culture of tango.”

Finally, the Unesco nomination file aims at relating the Tango phenomenon to a popular culture (a link that this dance may have lost as a result of its many migrations around the World). “Tango is also incorporated into celebrations of national heritage in Argentina and Uruguay, reflecting the widespread embrace of this popular urban music.” This additional argument enables the Unesco to make tango correspond to one of the most fundamental reasons of creating intangible heritage, which is to protect a popular culture threatened of disappearing in the flood of globalization.

Should we give credit to this argument? How can Tango be compared, for instance, with the Merenge of the Dominican Republic (listed in 2010), or more interestingly with the Candombe, the other Uruguyan community practice also listed in 2009, on the intangible heritage list?

The Candombe is the musical expression of a black minority who performs on certain festive occasions. It is an Afro-Latino art form unique to Uruguay and the descendants of African slaves in the Southern region of South America. Drumplayers are walking in the streets on Sundays and Fest days to invite the public and the neighborhoods to the festivities. “Transmitted within families of African descent, the candombe is recognized as an expression of resistance as well as a Uruguayan musical celebration and collective social practice deeply interwoven in the daily life of these neighbourhoods. It is also a symbol and manifestation of the memory of the community, drawing former residents back on special days to the historical nucleus of candombe.”

This kind of ancestor of the tango Negro, a kind of “cousin rhythm and dance,” is still and active form of an expression of the history of the African slaves who were transported to southern America. While tango under Argentinian influence was deprived of all its black connotations until recently, candombe is obviously the Negro expression that was praised by the Unesco label. One cannot deny the politically correct aspect in the listing of both Candombe and Tango, as the world is largely unaware of Southern American culture that isn’t steeped in the ancient roots of Indigenous people or European invaders and settlers. Candombe is a small step forward on the way of changing that reality.

The accession of the tango to universal heritage could be understood as a late endeavor to rehabilitate the disappearance of Black populations during the XIXth century. The movie *Tango Negro, The African Roots of Tango* by Angolan filmmaker Dom Pedro explores the expression of Tango's Africanness and the contribution of African cultures in the creation of the tango. Tango was a reflection of the social life of the slaves that were taken to South America - including Argentina and Uruguay - mostly from central Africa, particularly from the former Congo Kingdom. Director Dom Pedro reveals the depth of the footprints of the African music on the tango in this rich movie combining musical performances and interviews from many tango fans and historians in Latin America and Europe, including the renowned Argentinean pianist Juan Carlos Caceres.

Should the World Intangible Heritage listing be about repairing the fractures made by history, and the denial of the black part of Argentina of a culture and a whole civilization?

The world heritage label certainly generated new waves of multilateral travel and migrations. Argentine and Uruguyan dancers leaving their native countries to settle all over the world as tango professors and the tango's aficionados flying to Buenos Aires and Montevideo in search of a "true tango". In Geneva, the Argentinian Alejandro de Benedictis generated a really successful trade around private and collective tango lessons. The tango amateurs of Almatango encouraged me and my partner to visit Argentina and discover some of the mythical milongas.

References

Andreu Jean, Cerdan Francis, Duffau Anne-Marie, *Le Tango Hommage à Carlos Gardel*, Actes du colloque International Toulouse 13-14 novembre 1984, Toulouse, Edition Ech , 1985.

Apprill Christophe, *Le tango argentin en France*, Paris, Ed. Economica, 1998.

Borges Jorge Luis, *El tango quatro conferencias*, Barcelona, 2016.

Buch Esteban, "Gotan's Project Tango Project", *Tango Lessons: Movement, Sound, Image, and Text in Contemporary Practice* by Miller, Marilyn G., Duke University Press, 2014.

Gomez Antonio, "Tango, Politics, and the Musical of Exile", *Tango Lessons: Movement, Sound, Image, and Text in Contemporary Practice* by Miller, Marilyn G., Duke University Press, 2014.

Matamoro Blas, *Historia del tango*, Buenos Aires, 1971.

Miller Marilyn G. [ed.], *Tango Lessons: Movement, Sound, Image, and Text in Contemporary Practice*, Duke University Press, 2014.

Salas Horacio, *Le tango*, Arles, Actes Sud, 1989 [1986].

Susti Alejandro, "Borges, tango and milonga", *Tango Lessons: Movement, Sound, Image, and Text in Contemporary Practice* by Miller, Marilyn G., Duke University Press, 2014.

Zalko Nardo, *Un siècle de tango*, Paris-Buenos Aires, Paris, Editions du F lin, 1998.

Des Trottoirs de Buenos Aires à Paris aux Trottoirs de Buenos SIERRE (Suisse) (<http://tango-sierre.ch/de-paris-a-sierre/> consulted 23 March 2017)

Le Tango (<http://www.unesco.org/culture/ich/fr/RL/le-tango-00258>, consulted 4 Avril 2017)

Displaced Homo Viatores/Liminal Personae - Emilio Pettoruti & Lina Bo Bardi
Defying Classification in the Cultural Spaces between the Old & New Worlds

George Epolito
Leicester School of Architecture
De Montfort University
United Kingdom
George.epolito@dmu.ac.uk

Homo Viator

‘Perhaps a stable order can only be established on earth if man always remains acutely conscious that his condition is that of a traveller...’ (Marcel, 1951)

Gerhart B. Ladner (1967) defined the *homo viator* as a wayfarer who in mediaeval times wandered between two worlds – those of alienation and order. To be alien, was to be a stranger, a terrestrial being, in search of divine order in a Christian world.

Whilst mediaeval (wo)man was wandering between the two worlds of terrestrial alienation and celestial divine order, between the fifteenth to twentieth centuries (s)he was a wayfarer between other two worlds – that of the strange, alien New World and that of the orderly, civilised Old World. Some of earliest Italian *homo viatores* who ventured from the Old World to present-day Argentina were Jesuit missionaries seeking to spread the gospel, divine order, to ‘uncivilised’ indigenous peoples.

In the late nineteenth and twentieth centuries various types of wayfarers originating from the Italic peninsula continued en masse to travel to the strangeness of the unknown lands of Argentina and Brazil. They were intellectuals, political exiles, freedom fighters, farm workers, artisans, architects, entrepreneurs, etc. Initially, many of the migrants established a pattern of mobility between Old and New Worlds by voyaging back and forth repeatedly. Some returned to the Old World, whilst most settled in the New World where they initially assumed the role of liminal personae.

Liminal Personae

‘... the Creole political elites of Argentina and Brazil actively recruited and welcomed Italian migrants as settlers of their rural lands in order to Europeanize, civilize, and “whiten” their new multi-racial nations’. (Gabaccia, 2001)

‘The attributes of liminality or of liminal personae (“threshold people”) are necessarily ambiguous, since this condition and these people elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space.’ (Turner, 1974)

Equipped with the cultural and racial capital of their European-ness and white-ness, the late nineteenth century Italian *homo viatores* began settling in large numbers into the countryside of Argentina and Brazil. Initially, this act of migration placed the Italians in an ambiguous socio-political position, somewhere in-between the civilised order of the governing Creole elites and the alienated, subjugated status of indigenous and African peoples.

The Creole elites of both countries were originally pleased with the liminal status of their recruits, a situation that the Italian government wished to capitalize on for its own political gain. In shipping away impoverished citizens in waves, the burden of their welfare on Italian political establishment was lightened. Yet could the displacement of the proletariat also be a source of economic benefit back home?

The Italian officials understood that economic benefit could only transpire if the Italian émigré still felt a bond with *la patria*. Preventing total assimilation in the New World, therefore, became of utmost importance to the Italian government. It thus funded programmes and implemented laws that would keep these Italian *homo viatores* culturally, emotionally, and legally connected to Italy through what historian Mark Choate has referred to as emigrant colonialism (Kaplan, 2014). Across Argentina, for example, the offspring of Italian émigrés attended an *Escuela Italiana*, where Italian language and culture were promoted. Moreover, laws were implemented to guarantee that the offspring born to an

Italian father abroad would be recognised as Italian citizens, as long as he/she did not renounce this right.

Transatlantic movement, therefore, was seen in a positive light by the Italian political and cultural establishments, but not in a traditional European colonialism sense. Instead of the Italian establishments gaining political dominance as a colonial power, they would instead capitalize on the liminal status of their citizens abroad. This approach can be understood in Luigi Einaudi's 1899 publication, *Un principe mercante. Studio sulla espansione coloniale italiana* [A Merchant Prince: A Study in Italian Colonial Expansion]. According to Kaplan (2014), Einaudi proposed 'that cultural and economic trade follows from open emigration rather than political domination ... Italy can create a more perfect and evolved type of colonization [which is] free and independent'.

In theory, the formation of the 'Italian colony' abroad was intended to keep the émigré from totally assimilating and serve as a conduit for Italian economic and cultural influence in the host nation, but in a manner that was free of any political affiliation. In the eyes of the Italian political and cultural establishments, the Italian *homo viatores* in Argentina and Brazil were viewed as liminal personae, threshold people between the New and Old Worlds.

Liminality and Emigrant Colonialism - *civiltà italiana*

Whilst the concept of the Italian colony was a construct of the Old World political establishment, from the perspective of the New World Creole elites the purpose of the Italian *homo viator* was to civilise their rural lands. Unlike the mediaeval *homo viator* who was wandering in search of (divine) order, free from the sinful temptations of an alien state, the *homo viator* of an emerging modern age was called upon to bring his civilising order to the alien state.

This dictate by the Creole elites was predicated on the value of the Italian *homo viator*'s cultural and racial capital, but devoid of granting them any real political power. Thus, the Italian *homo viator* not only occupied the position of liminality on the transatlantic scale between Old and New Worlds, (s)he also inhabited the precarious threshold on the national scale between the two unknown worlds – that of (Creole) established order and (indigenous/African) strangeness.

In the specific case of Argentina, Domingo Faustino Sarmiento viewed the cultural capital of Italians beneficial in his desire to 'civilise' what he regarded as 'barbaric' elements in his country. In his book *Conflicto y armonías de las razas en América*, Sarmiento argued that Argentina's social problems were due in part to 'the Spanish legacy and miscegenation with indigenous peoples' (Bravo, 1994). European immigration, Italians in particular, was one of his solutions.

The concept of employing Italian cultural capital 'in order to Europeanize, civilize, and whiten' the rural lands of Argentina and Brazil was eventually expanded to include urban environs. In Argentina, the hope was that a new approach to built order would be representative of the new nation. This desire was logically aligned with those of Sarmiento and led to the recruitment of a new type of Italian *homo viator* - the wayfaring architect (or *artifex viator* – the travelling artist/craftsman).

Part of Sarmiento's European immigration solution looked to a movement in architecture that would transform Buenos Aires into a post-colonial, new capital city. Sarmiento was part of the group *románticos progresistas* who preferred to leave behind Spanish colonial architecture, in favour of an updated version from the *quattrocento fiorentino*. As Brandariz (1998) stated, the Italian architecture from this historical period represented 'a symbol of intellectual freedom. Italian architecture, therefore, would be the symbol of the new civil liberty of Argentina'.

The late-nineteenth century Italian *homo viator*, therefore, was called upon to bring his/her civilising order to the alien state, that of the post-colonial condition. In choosing a symbolic version of *quattrocento fiorentino*, Argentines were subsequently handing Italian governing and cultural elites a formidable platform for the dissemination of their global and cosmopolitan culture, *civiltà italiana*.

Emilio Pettoruti and Lina Bo Bardi as *Homo Viator*

‘Travel concentrates as well as broadens the mind as a result of these experiences of unfamiliarity ... Travellers are often cast in the role of structuralists, necessarily binarized, engaged in an outsiderly process of judgement and comparison.’¹ (Curtis, 1994)

During Mediaeval times, the *homo viator* did not exercise critical judgement, as seeking divine order transcended any need for rational thought. Yet in the twentieth century, Emilio Pettoruti and Lina Bo Bardi both capitalised on their otherness, as outsiders cast in the role of a modern *homo viator*, a structuralist.

Emilio Pettoruti, born in Plata, Argentina in 1892 to Italian parents, travelled to Italy for the first time in 1913 after winning a scholarship. Lina Bo, born in Rome, Italy a year after the arrival of Pettoruti in the country, initially journeyed to Brazil in 1946. The outsider’s perspective initially afforded both Pettoruti in Italy and Bo Bardi in Brazil the openness to view their new, strange environments with a critical eye. As each began to inhabit an alien land, the ‘outsiderly process of judgment and comparison’ developed into an acute understanding a place.

Pettoruti’s close friend, fellow Argentine, and *homo viator* in Italy, Xul Solar (2004) illustrated this point in October of 1924: ‘Pettoruti spent ten years in Europe, studying in Florence for a great deal of that time. He admired all of Rome; he worked for several years in Milan. He knows all of Italy as few Italians do, and he knows Italians as few foreigners do’.

Upon arriving in Brazil, Lina was confronted with a strangeness of landscape, climate, and racial composition of its people. In leaving behind the devastation of post-WWII Italy, she saw the New World as overflowing with opportunities. As with Pettoruti, Bo Bardi’s curiosity developed into a keen knowledge with her adopted land, as Lehmann (2016) summed up: ‘During this time [1958 - 1969], she arguably became “more Brazilian” than the Brazilian people themselves’.

Emilio Pettoruti and Lina Bo Bardi as *Homo Viator*/Liminal Personae

Before travelling across the Atlantic, neither Pettoruti nor Bo Bardi had had any direct experiences with Italy or Brazil, respectively. Both, however, possessed indirect, a priori knowledge, as their lives had been informed by the Italian *homo viatores* who had come before them, their initial liminal status, emigrant colonialism, and the dissemination of *civiltà italiana* in Argentina and Brazil. For these reasons, the typical *homo viator* binary opposition did not strictly define their voyages from the stable order of a familiar land to the strangeness of an unknown one. Both were not complete aliens or outsiders, but in actuality liminal personae, threshold people.

Pettoruti, received an a priori knowledge of Italy from birth. The families of both his parents emigrated from the Italic peninsula, were metaphorically *homo viatores* who benefitted from their liminal condition, and were part of Italy’s emigrant colonialism. Pettoruti’s father, José, an owner of an import store of Italian oil and wines, was a living example of what Einaudi had predicted - that ‘economic trade would follow from open emigration rather than political domination’. A young Emilio participated directly in Italian government’s promotion of *civiltà italiana* by attending elementary school at La Plata’s *Escuela Italiana* (Kaplan, 2014).

Lina's exposure to Brazil undoubtedly came in part from the direct experiences of her husband, art collector, cultural promoter and critic, Pierto Maria Bardi. In 1933 he curated an exhibition of Italian razionalismo architecture and ventured to display it in Argentina. Sponsored by the fascist regime, the exhibition was a politically motivated dissemination of *civiltà italiana*.

PM Bardi, however, had an ulterior motive. As de Almeida Lima (2013) stated, Bardi was starting to look 'discreetly for new markets for the works in his private art gallery among the South American influx of wealthy Italian immigrants'. São Paulo was one of these markets and on this trip PM Bardi made a stop there. Could a potential move to Brazil afford PM Bardi the opportunity to capitalise on the culmination of 'cultural and economic trade from open emigration' about which Einaudi had spoken three decades previously? Would the exportation of PM Bardi's art collection of many Italian maestros, be a means of spreading *civiltà italiana*?

With the fall of fascism in Italy and the resulting uncertainty of the reconstruction era that followed, a transfer to Brazil for the Bardis became a welcomed reality. In 1946, the Bardis took the voyage from the Old to New World that many generations of the mobile Italian *homo viatores* had taken before them. With the exportation of his extensive art collection, PM Bardi was aspiring to benefit from emigrant colonialism in Brazil just as José Pettoruti had done, albeit more modestly, decades before in Argentina. The Bardis saw the opportunity to be part of this economically and culturally beneficial continuum, and in the process spread their own form of *civiltà italiana*, as part of another wave of Italian liminal *personae*.

Emilio Pettoruti and Lina Bo Bardi as Liminal Personae – personally

Defying Classification of National Identity

Yet, whilst both Pettoruti and Bo Bardi could identify somewhat with their new lands, they often remained in a liminal state of being in regards to their individual national identities. When a need arose, they both seemed to adopt a national identity of convenience that would serve them.

Pettoruti was either Argentine/*criollo* or Italian, depending on the situation. According to Solar (2012): 'He is proud of his pure Italian blood, nevertheless— due to racial flexibility— he also wants to be *criollo*, as *criollo* to us as a plumed Indian or the great distant pampas that are seldom seen: our heritage'.

Sometimes, categories were placed upon Pettoruti, even to his dismay. Previously implemented Italian laws granted Emilio Italian citizenship. Although he never acknowledged this status, the Italian authorities almost did. On his first sojourn to Italy which lasted into WWI, he encountered a few precarious situations as he himself (2006) recounted in the following examples: the prospect of being drafted by the Italian military - 'for Italian law required sons of Italians to adopt their parents' nationality'; misunderstood by a local to be in Italy to fight for *la patria* - 'he declared how happy he was, as an Italian, to see a young artist who had crossed the oceans in order to fight for the land of his forefathers'; detained by officers who suspected he was an Italian trying to avoid military service - I heard someone talking on the phone, saying: "It's a foreigner, an Argentine." They finally let me go....'

Yet when it suited him, Pettoruti was content with the ambiguity of his national identity. A Swedish painter came to Milan where Emilio was living at the time to choose some of his works to be amongst 'local' artists in an exhibition of 'Italian Art' in Stockholm (Pettoruti, 2006). He did point out that he was an Argentine who was working in Italy. Others in the European art world were also surprised at his national identity. As Pettoruti (2006) recalled

‘the gallery owner Léonce Rosenberg in Paris, was “taken aback upon learning I was Argentine and not Italian ... ‘

In case of Bo Bardi, she was known internationally as the Brazilian architect/designer/journalist/film-maker who had been born in Italy. In 1951, however, she stated: ‘I became a Brazilian citizen. I was not born here. I chose this place. This is why Brazil is my very own country’. Whilst this declaration could be interpreted as a rejection of her Italian identity, she never turned her back completely on her country of origin. She returned on many occasions which allowed her to maintain her cultural ties with the Italian design community.

Her writings whilst in Brazil were also a means of keeping connected Italy and the Old World in general, but not without capitalising on her liminal state of convenience in regards to her own national identity. As Silvana Rubino (2013) states of Bo Bardi in the Introduction to *Stones Against Diamonds*: ‘Her position was often ambiguous, as she would speak to Brazilians as a foreigner but respond as a native to friends abroad, such as Bruno Zevi or Max Bill’.

Emilio Pettoruti and Lina Bo Bardi as Liminal Personae - professionally

Questions of National Identity - Hybrid Works

Yet did this preferred liminal state of being with regards to national identity effect them professionally? Did the works of cultural production of Pettoruti or Bo Bardi favour one national identity over another? Did they express an ambiguous national identity in the form of hybridity? If so, did this hybridity extend to a coexistence of universal ideals of Modernism and local/regional/vernacular traditions?

As a painter interested in modern abstraction, it would be difficult for Pettoruti to incorporate into his works identifiable representations of Argentine national identity such as ponchos, gauchos, mate or tango dancers. Any obvious cultural signifiers associated with such an identity could fall prey to folklore and this would seem antithetical to intentions of an abstract painter.

In 1955, Argentine art critic Marta Traba (2012) pointed out how another Argentine critic, Julio Payró, defended the works of Pettoruti as containing national character without folkloric imagery: ‘...his basically visual art becomes a limpid national pictorial poem, inspired by a deep understanding of our physical nature and invigorated by the complex emotions of the simple man ...’

Traba (1994) herself has also stated how she believed Pettoruti had found an appropriate balance in a certain set of investigations: ‘Pettoruti achieved the happiest fusion of modern avant-garde and nationalist tendencies to be found in the whole of modern Argentine art in a series of pictures in which sunlight entering a room falls upon a typical still-life grouping ...’

As part of the power-couple bearing *civiltà italiana*, Italian cultural cosmopolitanism, Bo Bardi, would ironically find herself on the opposite side of a cosmopolitan debate. According to de Almeida Lima (2013): ‘Bo Bardi’s neorealist sensibility, with its roots in local, everyday life-ways, did not align with the leading Brazilian architects’ interest in cosmopolitan nation-building...’ In this sense, Lina was against the importation of universal ideals of Modernism, a form of cosmopolitanism which was not taking into account the everyday lives of Brazilians.

In donning the role of an educator, Bo Bardi reinforced these points to the next generation of Brazilian architects: ‘...students (should) be introduced to a “vast horizon instead of partially looking into a single direction” and that they create works instilled with the sense of an authentic national character instead of a “vague and abstract cosmopolitan”’ (de Almeida Lima, 2013).

The should-be-cosmopolitan Italian was in fact encouraging Brazilians to find their own national character by arguing against the importation of cosmopolitan ideals that internationally renowned Brazilian born architects had been doing at the time. Bo Bardi was able to argue her position because as an outsider, her critical eye gave her an insight that is often overlooked by natives. The blind importation of the universal qualities of Modernism had its limitations for Lina. Lehmann. (2016) states that Bo Bardi ‘... became increasingly concerned about the erosion of Brazilian culture and identity through the process of modernisation in her adopted homeland’.

Emilio Pettoruti and Lina Bo Bardi as Liminal Personae - professionally

Hybrid Works - Universal Modernism v Traditional/Vernacular/Regional

‘The impact of immigration is important in understanding the Brazilian condition: the importation of architectural ideas inevitably creates contextualised hybrid forms, products of foreign importation melting with local forms and traditions. Alongside the “foreign” and the “own” there is a third category, the “adapted foreign”, leading to new constructed identities’. (Lehmann, 2016)

The creative works of both Pettoruti and Bo Bardi may be viewed as in-between ‘the foreign’ and ‘the local’ in this ‘third category, the adapted foreign. This third category, I would argue, is a new constructed identity, one of liminality.

Upon arriving in Italy, Pettoruti was eager to study the quattrocento painters. In the spirit of the homo viator, Pettoruti was learning, intentionally or not, the sense of celestial order in the works of these maestros. During his studies he was exposed to the magnitude of civiltà italiana in situ as part of his education would stem from encounters with many avant-garde intellectuals and artists such as Margherita Sarfatti, promoter of the novecento movement and Filippo Marinetti, creator of futurismo. Each of these influential figures was keen to have the Argentine follow his/her contemporary version of civiltà italiana. Pettoruti resisted their cajoling and began a life long ambition to not join any one particular movement. As Solar (2004) pointed out: ‘Pettoruti has no intention of pressing this or that given style.....’

Whilst Pettoruti refused to conform to one movement, Solar (2012) also understood the importance of retaining an openness in viewing the works as a whole: ‘We do not wish to pigeonhole what is genuine and diverse: Pettoruti’s paintings ... Even varied as they are, they are a school in and of themselves, a school of criollo roots’.

The labelling of an artist’s works by style often reduces them to a few shared, identifiable traits set in a particular time frame. Pettoruti (2006) explained the dilemma he faced regarding labelling in relation to time: ‘These paintings ... were considered Futurist at the time, ... then, people branded them as Cubist; today they are called abstract and tomorrow they will probably belong to a new category. Only valid works survive labels’. Validity and survival imply transcendental qualities, I would argue, where creative works outlive the artist’s terrestrial existence.

Bo Bardi, in the true spirit of liminal personae, also spent a lifetime evading being pigeonholed and, as a result, her creative endeavours represented various types of hybridity, coexistence, and/or dialogue. Her built works expressed different forms of coexistence, overlapping between: 1) the universal qualities of European Modernism and local, vernacular traditions; 2) ideas being explored by her contemporaries in Brazil such as Artigas and/or back in Italy such as Scarpa, Albini, Nervi, Zevi, etc; and/or 3) advanced technology and the prosaic qualities of everyday life.

The influence of Zevi can be found in various projects which incorporated organic geometries – not in a dogmatic way, but in a blending. As de Almeida Lima (2013) points out: ‘In 1962 and 1963, she also developed a few unrealized architectural studies in Brazil

and even in Italy they are examples of her hybrid vocabulary of naturalistic and rationalistic references and orthogonal and organic geometries’.

Italian colleague Nervi aided Lina on the technological innovations found in her impactful project, MASP, which resulted in suspending technology and the quotidian in a liminal state. Again de Almeida Lima (2013) described this in-between-ness: ‘The architecture for the museum emerged somewhere between Artigas’s position and that of European designers, from her growing belief in the coexistence of advanced technology and the poetry and improvisation of everyday life’.

Emilio Pettoruti and Lina Bo Bardi as Liminal Personae - professionally

Alienation by Contemporaries

‘The being who is ready for anything ... reaches out ... beyond his narrow self, prepared to consecrate his being to a cause which is greater than he is, but which at the same time he makes his own’. (Marcel, 1951)

“‘What is a rebel?’ asks Camus. “A man who says ‘no.’ .. the ‘no’ affirms the existence of a border or a boundary....’ (Marcel, 1951)

Both Pettoruti and Bo Bardi purposely ‘eluded ... the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space’. The breaking out of perceived cultural boundaries often led to various forms of alienation and harsh criticisms by their peers.

In the case of Pettoruti, his abstract works were accepted in the Old World, but they were criticised in the New World. Medina (2004) recounted how Fernando de Szyszlo of Peru delivered an oblique compliment that doubled as a disparaging criticism: ‘Pettoruti is a painter whose work is admirable, but his defect is that he has no roots’. For some, particularly the North American art-establishment, having ‘no roots’ typically meant that the content of Pettoruti’s works did not demonstrate folkloric depictions of rural life involving indigenous peoples. As a result Pettoruti was denied placement into many major exhibition spaces such as MoMA.

The cultural establishments in the New World did not consider Pettoruti as ‘authentic’, as his works did not indicate a regional ‘provenance’ (Serviddio, 2010). Pejorative expressions such as having ‘no roots’ - a contradiction to Solar’s claim that Pettoruti’s oeuvre belonged to ‘a school of criollo roots’ - and not indicating a regional ‘provenance’ were clear rejections of Pettoruti’s works as ‘adapted foreign’.

His works were in fact too foreign, too rebellious for locals. The general public did not necessarily accept Pettoruti’s initial works as was evident in the fistfights that broke out in the galleries at his first opening nights back in Argentina. The art establishment did not help. Argentine journalists and art critics who categorised Pettoruti as part of the Italian futurismo movement abetted perceptions of his works as foreign. As Pettoruti (2006) explained: ‘... they presented me as a Futurist painter; the comment wasn’t flattering in the least, for to be called a “Futurist” in Argentina in 1924 ... meant one was mad, deceitful, extravagant, a fake or a liar’.

Emilio’s initial encounters with the charismatic founder of Italian futurismo back in Italy were now beginning to haunt him in Argentina. Although Pettoruti would remain in Argentina for 28 years (before returning to the Old World), he would not be free from Marinetti’s repeated attempts to have the Argentine join futurismo.

Emilio tried to retain his liminality by avoiding to be categorised, but being labelled a Futurist was only part of his struggle whilst in Argentina. In 1932 Pettoruti (2006) lamented his situation: ‘My paintings were not selling.... After having declared I was a “Futurist”, it

turned out I was not, that I was a Cubist, and a follower of Picasso on top of that, or that I copied Juan Gris; others went as far as saying I followed “Severini’s luminous trail”.’

The constant re-categorising of Pettoruti’s paintings must have led to public confusion over the intentions in the works. Solar (2004) illustrated the public’s continuous struggles to accept Pettoruti’s paintings: ‘His works are already numerous, but they may be condemned by the public as “incomprehensible” or “off-kilter” when they are shown’.

Bo Bardi was equally rebellious to various sorts of categorisation, as de Oliveira (2006) states: ‘Many times, Lina herself rejected the labels ‘idealist’, ‘romantic’ and ‘utopian’ that were often bestowed on her’. De Almeida Lima (2013) reiterates this rebellious stance: ‘Lina Bo Bardi was an outsider, interested in doing “her own thing”, and often described as prolific and non-conformist’.

As a result of not conforming to any ‘single direction’, Lina became vulnerable to professional criticisms. De Almeida Lima (2013) illustrates how leading native Brazilians chastised her efforts: first from two members of the cosmopolitan, nation building, Carioca school - ‘.... Costa remarked of Bo Bardi dismissively - “You’re so dull, so many drawings.” Niemeyer was no kinder – “Europeans make things seem too complicated”; and second from one of the academic architects at the University of São Paulo - ‘Vilanova Artigas ... saw Bo Bardi’s ideas about simple objects and popular culture as folkloristic and nationalistic’. Perhaps this last criticism stems from Lina’s incorporation into her works of aspects of African Brazilian culture, considered ‘folkloristic’. In so doing, she was one of the few, if not the only, architects/designers to include this group in the national discourse.

Conclusion

‘...[T]here is only room for hope when the soul manages to get free from the categories in which consciousness confines itself as soon as it makes a clear line of demarcation between what it knows for a fact on the one hand and what it wishes or desires on the other. Perhaps hope means first of all the act by which this line of demarcation is obliterated or denied. ... hope is a knowing which outstrips the unknown – but it is a knowing which excludes all presumption’ (Marcel, 1951)

Before Emilo Pettoruti or Lina Bo Bardi ventured across the Atlantic Ocean as a metaphorical homo viator, each had benefitted indirectly from those Italian émigrés who had previously gambled their fates in hope of a better life in the New World. Many of these émigrés, unbeknownst to them, were part of government strategies which inadvertently placed them in a liminal state of national, cultural, and socio-political identities. The successes experienced by both Pettoruti and Bo Bardi can be understood as part of a greater continuum that preceded them, that of Italian emigrant capitalism and the promotion of the cosmopolitan Italian culture on a global scale, *civiltà italiana*.

The ambiguous state of their national identities affected how they operated personally and were treated professionally. The creative works of Pettoruti or Bo Bardi, may be viewed as examples of cultural production that did not necessarily favour one (national) identity over another, but instead expressed liminality, that of the adapted foreign in the form of hybridity. Each was able to express said hybridity in different ways, but undoubtedly there was a coexistence between universal ideals of Modernism and local, regional, or vernacular traditions present. In so doing, they effectively managed, I would argue, to ‘slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space’.

Although their contemporaries often alienated them, both Pettoruti and Bo Bardi had a wide array of friends and colleagues who were outside boundaries of their own professional training. In addition to the poet Filippo Marinetti, Pettoruti associated with Italian modern architect Aberto Satoris, Argentine author Jorge Borges, and Italian art critic Margherita

Sarfatti, to name a few. Bo Bardi also associated freely with non-architects such as cultural critics, filmmakers, furniture makers, etc. She occupied the liminal space between being an architect and being a critic, educator, journalist, filmmaker and/or designer. In so doing, she was not just a maker, but a facilitator. As de Almeida Lima (2013) pointed out: ‘she eventually played a role of keen messenger among different worlds, discourses, and scales: south and north, popular and cosmopolitan, modern and traditional, industrial and preindustrial, national and international’. The same could easily be said of Pettoruti.

The role of keen messenger, I would argue, was a result of each benefiting from a lifetime of wayfaring, albeit intelligently, between New and Old Worlds. As a modern version of a homo viator, or more precisely as a artifex viator, Pettoruti and Bo Bardi each employed mobility as a means of broadening the mind whilst hoping to transcend the confines of categorisations.

We find today that their shared sense of openness to the unknown is capitulating to close-mindedness. Lines of demarcation are not being obliterated, but instead are being constructed. Unfortunately, those who promote fear by contamination of the other are championing isolationism through identity politics and/or neo-nationalism.

Bibliography:

Bo Bardi, L. (2013) *Stones Against Diamonds*. Architecture Words 12. London: Architectural Association.

Brandariz, G. A. (1998) *La Arquitectura Italiana en la Argentina SIGLOS XVIII / XIX* - Online document: <http://www.proa.org/exhibiciones/pasadas/italianos/exhibi-fr.html> - accessed 10th March 2017.

Bravo, H. (1994) Domingo Faustino Sarmiento (1811–88). *Prospects: the quarterly review of comparative education* XXIV (3/4), 487–500.

Curtis, B. and Pajaczkowska, C. (1994) ‘Getting there’: travel, time and narrative. In G.

Robertson, M. Mash, L. Tickner, J. Bird, B. Curtis, and T. Putman (eds) *Travellers’ Tales*

Narratives of home and displacement (pp. 199-215). New York and London: Routledge.

De Almeida Lima, Z. R. M. (2013) *Lina Bo Bardi*. New Haven: Yale University Press.

De Oliveira, O. (2006) *Subtle Substances: The Architecture of Lina Bo Bardi*. Editorial

Barcelona: Gustavo Gili, 2006

Gabaccia, D. R. and Ottanelli, F. M. (2001) Introduction. In Gabaccia, D. R. and Ottanelli, F. M. (eds) *Italian Workers of the World: Labor Migration and the Formation of Multiethnic States* (pp. 9-17). Urbana-Champaign: University of Illinois Press.

Kaplan, L. A. (2015) Crossing the Atlantic: Emilio Pettoruti's Italian Immersion. *Artl@s Bulletin* 3 2 (1), 1-13.

Ladner, G. (1967) Homo Viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order. *Speculum*, 42 (2), 233-259.

Lehmann, S. (2016) An environmental and social approach in the modern architecture of Brazil: The work of Lina Bo Bardi. *City, Culture, and Society* 7 (3), 169-185.

Marcel, G. (1951) *Homo Viator; Introduction to a Metaphysic of Hope*. South Bend: St. Augustine's Press.

Medina, À. (2004) An Interview with Fernando de Szyszlo. In P. Frank (ed.) *Readings in Latin American Modern Art* (pp 148-153). New Haven and London: Yale University Press.

Pettoruti, E. (2006) *A Painter Before the Mirror*. Miami: Stockcero Inc.

Serviddio, F. (2010) Exhibiting Identity: Latin America Between the Imaginary and the Real. *Journal of Social History*, 44 (2), 481-498.

Solar, X. (2004) Early Modern Currents - Emilio Pettoruti. In P. Frank (ed.) *Readings in Latin American Modern Art* (pp. 1-30). New Haven and London: Yale University Press.

Solar, X. (2012) Pettoruti and His Works. In H. Olea and M. Kervandjian (eds) *Resisting Categories: Latin American and/or Latino?* (pp. 402–403). New Haven: Yale University Press.

Tarba, M. (1994) *Art of Latin America 1900 -1980*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Tarba, M. (2012) What Does "A Latin American Art" Mean?. In H. Olea and M. Kervandjian (eds) *Resisting Categories: Latin American and/or Latino?* (pp. 638–643). New Haven: Yale University Press.

Turner, V.W. (1974) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth: Penguin Books.

La fiesta provincial del Inmigrante como Patrimonio Cultural Inmaterial: memorias y colectivos sociales.

Peltzer, María Eugenia y Rodríguez, María Estela

**Cátedra de Patrimonio Cultural Inmaterial. Universidad Nacional de La Plata (UNLP)
Academia de Folklore de la Provincia de Buenos Aires. (AFPBA)
República Argentina**

mepeltzer@gmail.com

Este trabajo tiene como finalidad presentar un acercamiento a los aspectos folklóricos de la Fiesta Provincial del Inmigrante en la localidad de Berisso como parte del Patrimonio Cultural Inmaterial de la provincia de Buenos Aires. Las colectividades que participan manifiestan sus comportamientos culturales identitarios y preservan su patrimonio cultural a través de las diferentes representaciones artísticas, gastronómicas, económicas e históricas propias de cada país involucrado.

La cuestión del patrimonio cultural ha adquirido relevancia en los últimos años. En la actualidad, cada vez con mayor frecuencia surgen los debates acerca de esta problemática en diversos foros concernientes a la actividad académica tanto como a la gestión. Algunas de las cuestiones que se dirimen en estos marcos son, por ejemplo, la importancia de la conformación de identidades locales frente a la globalización, o en otro orden, las demandas sociales de generar recursos económicos a través de la activación de bienes patrimoniales con fines turísticos. En función de estos planteos, resulta necesario poseer elementos teóricos y metodológicos que permitan demarcar con exactitud qué bienes se habrá de preservar y cuáles serán los criterios para llevar a cabo dicha tarea en términos de registro y análisis.

Dado que una buena parte de la terminología utilizada en los abordajes del patrimonio cultural se aproxima a la históricamente empleada en la disciplina del Folklore, se considera oportuno hacer una revisión de estos conceptos, para reflexionar en torno a ellos a fin de proponer una alternativa de trabajo en este campo desde el Folklore, a partir de los desarrollos teóricos que ponen en cuestión los conceptos originales de esta disciplina.

“Quienquiera se haya dedicado a estudiar los usos, costumbres, ritos, supersticiones, baladas, proverbios, etc. de antaño habrá llegado a dos conclusiones: la primera, cuánto de lo que es raro e interesante de ellos se ha perdido completamente; la segunda, cuánto puede aún ser rescatado mediante un esfuerzo oportuno”

Estas palabras fueron escritas por William J. Thoms en el año 1846 y forman parte del documento por medio del cual aparece el término Folklore como sinónimo de saber popular, instaurando una disciplina cuyo campo de competencia comprendería el espacio anteriormente ocupado por los anticuarios.

Sin embargo, este concepto elaborado y promulgado hace más de 150 años tiene en la actualidad, vigencia en los ámbitos abocados a la problemática del patrimonio cultural, tal como surge en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO organizada en París en el año 2003, donde su concepto se analizará mas adelante.

La fiesta del Inmigrante, agrupa a quienes llegaron de otras tierras y a sus descendientes, manteniendo así sus tradiciones a través del tiempo y vinculando a los miembros de cada grupo cultural con un marcado sentido de pertenencia a través de un proceso comunicativo y vigente.

Sabemos que patrimonio cultural es el legado a través del cual un pueblo se reconoce a sí mismo, en su propia identidad, en su memoria colectiva y rasgos históricos y sociales singulares. Dentro de este concepto hay dos aspectos: el del patrimonio material o físico, que refiere a edificios, lugares y objetos, y el del patrimonio inmaterial, que alude a valores, creencias, símbolos y representaciones.

Como constructo social, el patrimonio adquiere entidad en lo que podemos llamar el “mundo de la realidad” y que se manifiesta en lo que el sentido común denomina vida cotidiana. Esta se presenta “como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente”.

El patrimonio cultural material y el inmaterial son las dos caras de una misma moneda: ambos llevan el significado y la memoria de la humanidad. Sin embargo, mientras que el

patrimonio material puede estar destinado a sobrevivir a las personas que lo construyeron, el patrimonio cultural inmaterial está mucho más ligado a sus creadores y depende, en la mayoría de los casos, de la tradición oral, ya que se relaciona con sistemas de valores y conocimientos particulares, así como con los contextos sociales y culturales en los que fueron creados.

Según la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO, organizada en 2003 en París, comprende “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas - junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes - que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural”. De este modo se incluyen las tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma; artes del espectáculo; usos sociales, rituales y actos festivos; conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; y las técnicas artesanales tradicionales. (Peltzer-2016)

La Convención tiene cuatro finalidades principales:

Salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial.

Garantizar el respeto del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos interesados.

Sensibilizar a nivel local, nacional e internacional a la importancia del patrimonio cultural inmaterial y a la necesidad de garantizar su reconocimiento recíproco.

Fomentar la cooperación y asistencia internacionales.

La Convención recalca que el patrimonio cultural inmaterial presente en un territorio debe ser identificado y definido con la participación de las comunidades, grupos y organizaciones no gubernamentales pertinentes. Sobre esta base, los Estados Partes han de tratar de conseguir la más amplia participación posible de las comunidades, grupos y –cuando proceda– individuos que creen, mantengan y transmitan ese patrimonio, y asociarlos activamente a su gestión.

De esta manera queda evidenciado las numerosas similitudes conceptuales con los planteos originales del Folklore.

Características generales del partido de Berisso.

El Partido de Berisso se halla localizado al noreste de la provincia de Buenos Aires, limita con los partidos de La Plata, Ensenada y Magdalena y con el Río de la Plata y posee una superficie de 135 Km². Cuenta con una población de 80.092 habitantes CENSO 2010.

Si bien en su etapa original la región tenía una base económica netamente agropecuaria, el posterior proceso de industrialización jugó un papel determinante en su crecimiento poblacional, estructura económica y social y agrupamiento de la población en sectores urbanos. La ciudad cabecera, Berisso, dista 65 Km. De la ciudad de Buenos Aires, 6 Km. De la capital provincial, La Plata, a la vez que conforma con ésta y con Ensenada una región económica y una concentración de población que, bajo la denominación de Región Capital, la ubican en un rango significativo, por su población e importancia económica, a nivel nacional.

La relación con la costa del Río de la Plata y con el área portuaria hace que el partido presente situaciones de paisaje particulares, que son explotadas tanto para usos deportivos náuticos como para el turismo y la recreación. Entre los recursos naturales con potencial recreativo se puede citar la sucesión de playas sobre el Río de la Plata, el delta formado por Río Santiago y arroyos y la Isla Paulino. Las tierras bajas que separan la ciudad de Berisso

del límite con el partido de La Plata constituyen otra situación ambiental y paisajística particular.

El partido de Berisso cuenta con una notable biodiversidad, resultante en parte de su posición entre las llanuras pampeanas y el Río de la Plata. Sus ecosistemas, así como la variedad de flora, fauna y paisajes, implican un significativo patrimonio natural, en buena parte aprovechado como recurso turístico, en especial la zona costera.

Berisso, puerto del Mundo

A fines del siglo XIX y a principio del XX, Berisso recibió grandes cantidades de inmigrantes, así como la heterogeneidad de los mismos, atraídos por las posibilidades laborales que ofrecía el lugar, estos proveían del sudeste europeo, en su mayoría de italianos y españoles, rusos, albaneses, griegos, checoslovacos, yugoslavos, polacos, sirios, árabes, búlgaros, armenios, ucranianos, lituanos y de lugares lejanos como Medio Oriente, dejaron sus países de origen por diferentes causas: problemas políticos, socio-económicos e incluso religiosos, además de las [guerras](#) mundiales.

La inmigración recibida fue espontánea, es decir, ajena a toda canalización estatal, ellos constituyeron y constituyen hoy sus descendientes, la base poblacional de Berisso, si bien tuvieron que adaptarse y asimilarse rápidamente el nuevo medio en el que les tocó vivir, fueron agrupándose en colectividades que les permitieron mantener vivas sus costumbres, sus tradiciones y [religión](#).

Las corrientes inmigratorias europeas de principios de siglo de la post guerra, se asentaron en gran medida en esta localidad. La presencia de los frigoríficos, el puerto, la destilería de petróleo, la Base Naval, fueron generando un polo de desarrollo que se afianzó con la instalación de los Astilleros de Río Santiago, industrias petroquímicas y Propulsora Siderúrgica, establecimientos que, si bien estaban instalados en el Partido de Ensenada, ocuparon mucha mano de obra de Berisso. Y esta corriente inmigratoria, que en ciertos lugares se produjo mediante asentamientos de una determinada nacionalidad, origen de numerosas colonias en Berisso lo hace a través de variadas nacionalidades, entre las que se cuentan árabes, armenios, búlgaros, lituanos, ucranianos, rusos, yugoslavos, albaneses, polacos, griegos, sirios, españoles, italianos, portugueses, rumanos e irlandeses. El Censo General de La Plata llevado a cabo en 1909 registra 5000 habitantes para Berisso, de los cuales 2596 son argentinos y 2404 son extranjeros. Además, se registró un claro predominio de italianos y españoles y, en mucha menor cantidad, ingleses, franceses, uruguayos y otras nacionalidades. Desde que el frigorífico inició sus actividades y hasta la década del treinta, predominaron los extranjeros y entre ellos los que habían llegado de Polonia, Rusia, Italia y España. De modo que a los grupos tradicionales en el contexto inmigratorio argentino como italianos y españoles se sumaron quienes llegaron desde el centro-este europeo y también, de los pueblos del Imperio Otomano, por ejemplo armenios, búlgaros, servios, montenegrinos, turcos y sirio-libaneses

Después de la crisis de 1930, los polacos aparecen nuevamente en primer lugar, los rusos disminuyen pero se produce un notorio crecimiento de los lituanos, región que pertenece a la URSS. En el período que se inicia con el advenimiento del peronismo (1946-1958), la presencia de italianos será destacable, posiblemente en relación con esa inmigración de la posguerra que constituyó el último gran contingente de inmigrantes ultramarinos recibidos por el país, seguidas por yugoslavos y españoles que también incrementaron sus porcentajes de participación, a las que deben agregarse los procedentes de países limítrofes como Uruguay y Brasil.

En el año 1978, las autoridades de Berisso elevan un pedido de apoyo a la Dirección de Asuntos Municipales de la Provincia de Buenos Aires para un proyecto de ley a través del cual se declare a la ciudad de Berisso “Capital Provincial del Inmigrante”. Y el 28 de marzo de este mismo año, el Gobierno de la Provincia de Buenos Aires declara en el territorio de la provincia “Capital del Inmigrante” a la ciudad de Berisso, porque los antecedentes históricos, estadísticos y sociales demuestran la existencia de un proceso que convirtió a esta localidad en un verdadero crisol de nacionalidades, con características que le asignan una fisonomía propia y única en la provincia.

La necesidad de mantener sus tradiciones y al mismo tiempo prestarse ayuda mutua entre coterráneos, los lleva a reunirse fundando clubes o entidades donde poder expresarse y mantener vivas sus tradiciones. De esta manera surge la Asociación de Entidades Extranjeras

Desarrollo de la fiesta provincial del inmigrante



Ph. M.E Peltzer

La fiesta Provincial del Inmigrante es representativa en tanto profundiza en lo que respecta a las unidades de significación como a su organización en conjuntos significantes. (PALLEIRO- 2008). Las unidades significantes y sus combinaciones se ubican en un contexto atravesado por el universo de lo ideológico, de lo cultural de lo histórico y de lo lingüístico como generador de redes de producción de sentido.

Es un conjunto de valores, orgullos, tradiciones, símbolos, creencias y modos de comportamiento que funcionan como elementos dentro del grupo social y actúa para que los individuos que forman parte de cada colectividad, puedan fundamentar su sentimiento de pertenencia y manifiesten la diversidad al interior de las mismas en respuesta a los intereses, códigos, normas y rituales que comparten dichos grupos dentro de la cultura.

Como fiesta popular tradicional, es una muestra característica de la cultura y por ende de la identidad cultural de Berisso. Constituye un suceso de obligada mirada en el tiempo, una visión integral como catalizadora de las expresiones identitarias. Sintetiza, en si misma, los elementos socioculturales que son reflejo de una época, y que permite estudiar la cultura integralmente concebida, vinculada a sucesos de la vida cotidiana de los hombres, provocando una salida de esa cotidianidad. Por lo tanto, expresa las huellas del tejido social que representa cada colectividad y cuyos intereses simbolizan y constituyen el reflejo de la identidad cultural de un pueblo según su tradición a través de los elementos socioculturales que la identifican y convierten en el reflejo de esa identidad cultural.

La Fiesta del Inmigrante tiene un alto grado de tradición popular local. Gran parte de la población se vuelca a participar de las actividades callejeras. Por otra parte, tiene una

importante instalación entre los vecinos de la región quienes conocen de su existencia y han concurrido a visitarla.

Se crea en el año 1976 con la finalidad de mantener vivas las raíces de los inmigrantes que llegaron a los frigoríficos a buscar trabajo, escapando de las malas condiciones en las que vivían en Europa, ante el riesgo de ser olvidada en el presente. Los pioneros fueron inmigrantes directos y argentinos de primera generación.

Desde entonces y a través de la Asociación de Entidades Extranjeras, año tras año durante el mes de septiembre y principios de octubre se realizan actos de celebración que culminan con la elección de la Reina de Inmigrante y el gran desfile final de todas las entidades que integran la Asociación, Albania (1907), Alemania (1909) Países Árabes (1917) Armenia (1924) Bielorrusia (1928)) Bulgaria (1932) Cabo Verde (1927) Croacia (1940) Eslovaquia (1925) Eslovenia (1931) España (1937) Grecia (1911) Irlanda (1925) Israel (1915) Italia (1918) Lituania (1909) Polonia (1913) Portugal (1915) Ucrania (1924) Yugoslavia (1934)

Durante el mes de festejos se realizan torneos deportivos, desembarco simbólico, funciones de teatro, conciertos, conferencias, exposiciones, espectáculos musicales y de danzas centradas en un amplio espacio donde, además, se pueden degustar las comidas tradicionales de cada país preparadas por los integrantes de las distintas colectividades que las sirven ataviados con sus trajes típicos.

La entidad organizadora es autónoma, aunque la Municipalidad habitualmente participa de manera importante en aspectos organizativos y financieros.

Encendido de la Lámpara Votiva y Posta del Inmigrante.

En la sede de la Colectividad Helénica y Platón (griega) se lleva a cabo el encendido de una antorcha que luego de recorrer la sede de algunas asociaciones étnicas en el acto denominado Posta del Inmigrante, concluye su camino encendiendo la Lámpara Votiva que se encuentra sobre el Monumento del Inmigrante en el Centro Cívico sobre la avenida Montevideo en el centro de la localidad. En este acto se rinde homenaje a todos los inmigrantes y el presidente de la colectividad griega junto al presidente de la AEE que corresponda a ese año y el intendente municipal de turno, explica que el encendido de la antorcha recrea el inicio de los Juegos Olímpicos y se apaga con el cierre de la fiesta. Es un símbolo de unión entre todas las colectividades y marca la perpetuidad en el tiempo de las raíces, costumbres y cultura de cada parcialidad que arribó a Berisso.



Ph. M.E.Peltzer

El Desembarco Simbólico.

Uno de los momentos mas emotivos de la Fiesta es la realización del tradicional Desembarco Simbólico, en el cual se representa el arribo de los inmigrantes al país recreado con trajes típicos de época de música representativa de cada pueblo. Ciento de integrantes de las colectividades de todas las edades se suman a esta colorida jornada que se desarrolla en la

explanada del puerto local, margen de Berisso, ubicada en la Avenida Montevideo y calle La Portada, ante la presencia de miles de visitantes que colman año tras año el lugar.

Al representar la llegada de inmigrantes ultramarinos a las costas locales este acto hace que el Puerto adquiera una enorme carga simbólica en el contexto de la Fiesta. Un barco trae hasta la dársena del Puerto a los miembros de las colectividades que quisieron representar el desembarco de sus antepasados o de ellos mismos. Vestidos humildemente con ropa de época, portando valijas, fotos, documentos, instrumentos musicales y banderas de distintas naciones; estas personas bajan del barco y entregan sus documentos ante dos personas que representan a un oficial de aduana y un empleado de migraciones. Luego de ser anotados en un registro, los miembros de cada colectividad desfilan hasta el escenario mientras el locutor brinda algunos datos históricos sobre el país representado y menciona los motivos por los que estas personas migraron hacia Berisso. Al llegar hasta el escenario los miembros de cada colectividad se colocan debajo de él formando un semicírculo cuyo centro es ocupado por una abanderada que porta la insignia argentina. Finalmente -situados al interior de dicho semicírculo- el Desembarco concluye con la presentación teatral del Teatro Comunitario de Berisso y una presentación musical del Conjunto de Danzas Inter Colectividades.

La primera presentación consta de dos escenas de una obra que narra la dolorosa partida en barco de los inmigrantes desde sus países de origen y la llegada esperanzada a la ciudad de Berisso.

La segunda parte está caracterizada por los Grupos de Danzas de cada Colectividad donde presentan sus danzas tradicionales y terminan todas juntas bailando el Pericón Nacional.

La recreación del Desembarco, no solo es un acto cargado de simbolismo, sino que también posee una fuerte impronta conmemorativa. Cada uno de los participantes involucrados en él manifiestan que ahí se re-vive, se re-crea, se re-cuerda, se re-memora, se re-presenta la historia de la ciudad. Estos usos de la memoria logran narrar la conformación de Berisso, significando un tiempo social fundacional mediante la llegada de los inmigrantes a la Argentina, logrando a través de la ceremonia de arribo conformar una imagen de la sociedad local tan acrisolada como armónica, en la cual las diferencias de origen parecieran haberse saldado en una tierra de paz, tolerancia, convivencia y trabajo: como hemos visto, las banderas y bailes tradicionales de cada país representado terminan articuladas por la bandera Argentina.



PH. M.E.Peltzer



PH. M.E.Peltzer

El Centro Cívico.



PH. M.E.Peltzer

El fin de semana siguiente al Desembarco, la Fiesta traslada sus actividades hacia uno de los espacios con mayor carga simbólica de la ciudad: el Centro Cívico. En él se alojaron los saladeros San Juan y San Luis, y cuando ambos cerraron el Frigorífico Swift instaló allí el depósito y crematorio de desperdicios animales. Al analizar la iconografía del Centro Cívico, se puede ver que a diferencia de la mayoría de las ciudades argentinas, Berisso no posee una plaza central. Ese espacio que en el resto de las ciudades argentinas suele enfrentar un edificio legislativo con otro religioso, en Berisso no existe. Sin embargo su Centro Cívico cumple una de las funciones más importantes de aquellas plazas: al brindar testimonio de la historia de la comunidad, funciona como un sitio dedicado a la rememoración y la conmemoración. Los murales, estatuas y monumentos que hay en él nos muestran el intento de algunas instituciones locales por constituir, expresar y recordar los elementos centrales sobre los que se construyen y disputan las memorias locales. Estos monumentos, bustos y murales escenifican la memoria oficial de una comunidad de origen inmigratorio: un mural que narra la historia fabril de la ciudad, el monumento a “El Gaucho”, la estatua de una mujer con un niño articulada por la dinámica fabril. Así, el Centro Cívico se vuelve un espacio en el cual Berisso se representa como una sociedad multiétnica y comunidad obrera argentina compuesta de trabajadores inmigrantes.

En este espacio social cargado de simbología la Asociación de Entidades Extranjeras monta durante tres fines de semana la Carpa de las Colectividades, encontrándose en su interior los puestos de cada colectividad y un enorme escenario para sus presentaciones artísticas. La Carpa habilitará el cruce entre dinámicas de distinción y re-unificación étnica. Respecto a la primera, la re-actuación de tradiciones culturales será quien permita identificar a cada colectividad: mientras la fachada de los puestos simulan la arquitectura del país representado y en su interior las banderas, artesanías y fotos con paisajes, personajes o edificios famosos conforman el conjunto de elementos con los que cada colectividad identifica un origen nacional distintivo; la representación de cada cultura, tanto en los puestos como en el escenario se centra en cuatro ejes: gastronomía, música, bailes y vestimenta tradicionales. Esta dinámica de distinción y conformación de fronteras étnicas llegará a su punto máximo con la elección de La Reina Provincial del Inmigrante; donde las reinas de cada colectividad son elegidas no por su belleza física sino por su representación cultural dentro de su propia colectividad. Deben probar su filiación genealógica con el país representado y manejo de la lengua, así como también desfilan con los trajes tradicionales y bailar alguna danza que lo caracterice. Mientras en el escenario las banderas de los 20 países representados se encuentran simétricamente dispuestas en torno a la bandera argentina y la pantalla que lo ilumina proyecta la frase “Berisso, puerto del mundo”, en cada uno de sus laterales de La Carpa se ubican los puestos formando una herradura cuyo centro aloja extensas mesas y sillas para el público. Así, los espacios comunitarios e inclusivos ante los cuales la segmentación

étnica se disuelve construyen la trama de una nueva pertenencia grupal: berissenses argentinos

Las danzas típicas

La mayoría de los bailes y danzas que se muestran en la Fiesta del Inmigrante, se originaron a partir de Danzas Folklóricas con el perfeccionamiento gradual en los últimos años. Las personas familiarizadas con la danza folklórica a menudo pueden determinar de qué país es una danza, incluso si no han visto ese baile antes. Son expresiones populares, es decir que son danzas del pueblo, sus figuras han sido transmitidas por [tradición](#) y así son respetadas. Salvo en el caso de grupos de bailarines artísticos profesionales, donde puede ocurrir que se le agreguen figuras o pasos estilizados para embellecerlas.

Según Héctor Aricó, la danza es “movimiento rítmico expresivo efectuado por algún propósito comunicacional de trascendente utilidad”. En este tipo de bailes folklóricos, no existe un autor o autores reconocidos de los mismos. Se practican en acontecimientos sociales como ser fiestas patrias o fiestas populares. (PELTZER 2017-TESIS)

A su vez estas danzas son representativas de culturas, también de etnias o pueblos diferentes. Por esta razón puede ocurrir que un país actual tenga diferentes bailes folklóricos que corresponden a diversas culturas que habitaron las diferentes zonas o provincias de esa nación. O también un mismo baile que se extiende en el territorio de un país puede representar a diferentes culturas.

El mencionado autor, plantea también la vigencia del hecho cultural, desde dos líneas de significación, desde lo antropológico para referirse al producto cultural en sí mismo, como adquisición espontánea no académica, y la segunda como un proceso comunicativo y vigente, entendiendo a la danza como una continuidad de la práctica.

Las danzas que se representan en el escenario de la Fiesta del Inmigrante, son en su mayoría danzas de categoría tradicional o popular, ya que tienen vigencia en cada colectividad y se siguen transmitiendo de generación en generación, aunque encontramos también algunas danzas de proyección, inspiradas en “los patrones coreográficos y musicales tradicionales” (ARICÓ), generalmente este tipo de bailes, se representan en el marco de la presentación de las Reinas de las Colectividades.



Bulgaria



Alemania

El patio de comidas.



PH. M.E.Peltzer

La alimentación es una parte fundamental de la cultura de cualquier sociedad, la relación con los recursos naturales comestibles y el desarrollo tecnológico han ido evolucionando e incidiendo en lo que comemos, en cómo obtenemos nuestros alimentos y hasta en cómo los preparamos. Los saberes culinarios son aquellos sustratos inmateriales–subjetivos, no tangibles como las significaciones, representaciones, sentidos de pertenencia, creencias, tabúes, temores, y afectos, además de los conocimientos adquiridos a través de la experiencia directa o mediante la transmisión (transgeneracional, familiar, externa, intra género o intra clase) de un portador de la cultura culinaria o gastronómica determinada. Mientras que por prácticas culinarias entendemos tanto a los sustratos materiales tangibles en cuanto a la acción práctica como la adquisición, las técnicas y procedimientos de elaboración, condimentación, conservación, presentación y consumo de los alimentos. Ambos aspectos, saberes y prácticas, están asociados al momento de su transmisión o al hecho mismo de cocinar. Lo que se cocina y cómo se cocina nos da información sobre el contexto y la condición social y económica de quienes realizan esta actividad y sobre las estructuras de los comportamientos alimentarios. La cocina es un lenguaje en el que cada sociedad codifica mensajes que le permiten significar parte de lo que ella es. (Peltzer-2016)

Cada una de las colectividades presentan sus cocinas tradicionales, lo cual nos permite conocer las características de la vida social, económica y productiva de los grupos sociales o de las comunidades en las cuales se desarrolla; así como aquellos cambios que han ocurrido en su estilo de vida y cómo éstos se reflejan en la alimentación y, en especial, en la desaparición o adaptación de saberes y prácticas culinarias nuevos. Así mismo, planteamos que las cocinas tradicionales regionales constituyen parte del patrimonio intangible de las sociedades y las comunidades, que son a su vez un elemento de identidad y una pieza fundamental de diferenciación.

La gastronomía típica se está afirmando cada vez más como un patrimonio fundamental para el desarrollo de la fiesta. Conocer y degustar la cocina de las distintas colectividades se considera una experiencia cultural y sensorial. En la gastronomía se identifica un vehículo de la identidad y la autenticidad de un territorio. Berisso cuenta con una gastronomía variada, con productos de calidad elaborados con técnicas tradicionales. Todo ello, unido a la creciente sensibilidad de los espectadores que llegan a Berisso para saborear los patrimonios alimentarios, justifica la necesidad de reconocer una mayor importancia a este recurso ya que es el principal atractivo para los que asisten a la fiesta.

Hablar de una cocina popular, es evocar una realidad diferente, una pertenencia a un grupo social y cultural que se caracteriza distintivamente por sus costumbres alimentarias. De esta manera fluyen las expresiones alimentarias diferentes según las comunidades y su entorno, hablar de la cocina local y regional es “pintar” un espacio geográfico, un terruño con particularidades definidas por sus habitantes, cuyas especialidades culinarias son “lugares” patrimoniales (Peltzer-Tripoli 2011).

El desfile de las Colectividades.



PH. M.E.Peltzer

La fiesta culmina con un desfile de Clausura de todas las colectividades en la calle principal Montevideo a la altura del Centro Cívico, de la localidad de Berisso siendo este, una celebración en sí misma, en el cual los miembros de las distintas colectividades muestran sus trajes y bailes tradicionales, sus banderas y reinas, ante un numeroso público.

Es en este desfile donde se muestra el verdadero sentido de la Fiesta Provincial del Inmigrante y por qué se realiza cada año:

Respeto a los derechos. se enmarca en el respeto a los derechos humanos, derechos colectivos y de la naturaleza.

Equidad. La manifestación promueve la solidaridad, la cohesión social, la reciprocidad y contiene valores que fomentan el bienestar social y colectivo.

Respeto a la diversidad. no promueve conflictos de discriminación étnica, racial, ni social.

Sentido social y cultural. no debe tener en sí misma un fin lucrativo, y en casos como el patio de comidas típicas, el aspecto lucrativo de la manifestación no se sobrepone al sentido social y cultural de la misma.

Conclusiones.

La historia de Berisso y la región ofrecen un testimonio invaluable del proceso de ocupación y transformación del territorio a través del tiempo. En el caso específico de Berisso, es notable su valor testimonial como referentes del proceso de modernización e industrialización del país entre fines del siglo XIX y primeras décadas del XX. La llegada y convivencia de colectividades de inmigrantes de las más diversas nacionalidades constituye un rasgo sobresaliente de la identidad local que, hasta la actualidad, tienen una incidencia decisiva. La fiesta de las colectividades tiene importancia debido a su valor económico actual o potencial, pero también a que nos provocan una cierta emoción o nos hacen sentir que pertenecemos a algo, un país, una tradición o un modo de vida. Puede tratarse de objetos que poseer o edificios que explorar, de canciones que cantar o relatos que narrar. Cualquiera que sea la forma que adopten, estas cosas son parte de un patrimonio y este patrimonio exige que nos empeñemos activamente en salvaguardarlo.

Teniendo en cuenta las características del patrimonio cultural inmaterial se puede establecer que la Fiesta Provincial del Inmigrante es:

Tradicional, contemporánea y viviente: no solo incluye tradiciones heredadas del pasado, sino también usos rurales y urbanos contemporáneos característicos de diversos grupos culturales.

Integradora: comparte expresiones culturales que son parecidas a las de otros. Tanto si provienen de una ciudad en las antípodas o han sido adaptadas por pueblos que han emigrado a otra región, todas forman parte del patrimonio cultural inmaterial y contribuyen a infundirnos un sentimiento de identidad y continuidad, creando un vínculo entre el pasado y el futuro a través del presente.

Identidad y responsabilidad: ayuda a los individuos a sentirse miembros de una o varias comunidades y de la sociedad en general contribuyendo a la cohesión social.

Representativa: no se valora simplemente como un bien cultural, a título comparativo, por su exclusividad o valor excepcional. Florece en las comunidades y depende de aquéllos cuyos conocimientos de las tradiciones, técnicas y costumbres se transmiten al resto de la comunidad, de generación en generación, o a otras comunidades.

Basada en la comunidad: es reconocida como tal por las comunidades, grupos o individuos que la crean, mantienen y transmiten como parte de su patrimonio.

Es de suma importancia salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial de nuestras naciones, entre otras muchas cosas, porque no podemos imaginar el futuro sin la inspiración del pasado. Estas raíces culturales nos fortalecen y orientan para recrearnos como sociedad.

Para mantenerse vivo, el patrimonio cultural debe seguir siendo pertinente para una cultura y ser practicado y aprendido regularmente en las comunidades y por las generaciones sucesivas.

Durante los actos que articulan la Fiesta los sujetos de la celebración reiteran y dramatizan año a año, una idea rectora, la cual plantea a Berisso como un pueblo que no olvida su pasado, su historia y mucho menos sus raíces. Allí estos actores manifiestan que la Fiesta permite ir haciendo memoria, recordar quienes son y hacer que esto perdure en el tiempo manteniendo vivas las raíces culturales, recordándolas, reviviéndolas, recreándolas; honrar y rememorar la historia de los inmigrantes mostrando la esencia que los caracteriza. De esta manera la Fiesta permite reconstruir la unidad identitaria de la comunidad bajo un acto de memoria que selecciona hechos del pasado a ser conmemorados.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre, “L’identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”, en Actes de la Recherche en Sciences Sociales, N° 35, novembre 1980.

Harvey, Edwin. Derechos Culturales. UNESCO, 1995

Palleiro, M.I. Formas del discurso. De la teoría de los signos a las prácticas comunicativas. Ed. M.D. 2008

Peltzer, M. E. Marco Conceptual acerca de la Protección del Patrimonio Cultural Argentino. Universidad de Costa Rica. 2010

Peltzer, M.E. Trípoli, M.L. El patrimonio cultural inmaterial vinculado a la gastronomía regional argentina. Universidad Nacional de Mar del Plata. 2011.

Peltzer, M.E. Cultural studies in the immigration movements: memories and social collectives. Waset, London 2017

Peltzer, M.E. The registration of intangible cultural heritage in Argentina Republic: policies and legislation for safeguarding and cultural preservation. world academy of science, engineering and technology. waset. paris 2017

Argentina.

2017 Salas Astraín. Ética Intercultural. UCSH 2005

UNESCO. Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. París, 2003.

Museo Judío de Buenos Aires, Custodio Del Patrimonio de la Comunidad Judía Argentina.

**Liliana Olmeda de Flugelman
Museo Judío de Buenos Aires
Argentina
curadora@judaica.org.ar**

Museo Judío de Buenos Aires, custodio del patrimonio de la comunidad Judía Argentina.

El pueblo judío es el pueblo de las migraciones, fenómeno que atraviesa su ser en el mundo y que define el espíritu de conservación y desarrollo de su cultura en el nuevo topos sin perder la identidad.

Nuestro objetivo es explicar las causas que provocaron la inmigración judía en la Argentina, cómo se organizaron los primeros asentamientos agrícolas, posterior traslado a los centros urbanos y su integración a la vida económica, cultural y política del país, la conservación de su patrimonio en el Museo Judío de Buenos Aires y el aporte de la comunidad judía a la sociedad argentina.

La llegada al Nuevo Mundo y la Colonia

Los primeros judíos llegaron al territorio de la actual República Argentina durante la conquista española, ocultando su condición debido a la persecución a la que eran sometidos por la monarquía católica (criptojudíos, judíos conversos que practicaban en secreto su religión). Los estudios al respecto han sido llamativamente escasos. Precisamente uno de los casos más importantes de la persecución de judíos en la colonia fue la llamada «Gran Complicidad», en 1639, cuando la Inquisición de Lima procesó y ajustició a Francisco Maldonado da Silva o Eliahu Anazir, médico tucumano, cuyo padre era portugués

El poeta y ensayista Luis Franco asevera que solo en abril de 1619 llegaron a Buenos Aires ocho navíos con una gran cantidad de pasajeros de origen judío provenientes de Lisboa y Lima. Gran parte de estos inmigrantes se dedicaron al comercio y a diversas actividades productivas, como la platería, la carpintería ribereña y a la actividad agropecuaria, primero como chacareros, luego como estancieros y propietarios de esclavos. Estos inmigrantes se integraron a la sociedad de Buenos Aires casándose con las hijas y nietas de los primeros vecinos, dando origen al patriciado de Argentina.

Durante la época colonial estuvo prohibida la permanencia de personas de fe judía. Además aquellos católicos sospechosos de ser judaizantes eran perseguidos por la Inquisición, como se detalla en la historia del médico Francisco Maldonado da Silva, quemado vivo por dicho tribunal en Lima. A pesar de eso muchos de los comerciantes portugueses en el Virreinato del Río de la Plata eran judíos sefardíes, pero como comunidad organizada no surgió sino hasta después de que la Argentina se independizara de España. Cerca del año 1810, judíos de Francia y otras partes de la Europa occidental comenzaron a instalarse en territorio argentino.

Antecedentes europeos

Si bien el Imperio de los Habsburgo era católico, el Emperador José de Austria (1741 – 1790), muy avanzado en sus reformas sociales, emitió edictos de tolerancia para los cristianos no católicos inicialmente, para luego extenderlos a los judíos.

Los Habsburgo, ya en el reinado de Maria Teresa (1717 – 1780) prohibieron a los judíos instalarse en los ducados centrales del reino, sin embargo, alentaron la presencia de comerciantes judíos en el puerto de Trieste y también se los alentaba a radicarse en zonas despobladas de Hungría tales como el Banat y Transilvania.

Alrededor de 600 familias judías vivían en Viena, entre ellas importantes banqueros como los Arnstein, Eskeles y Wertheimer, quienes actuaban de agentes y prestamistas al Imperio.

En este contexto, Moritz von Hirsch auf Gereuth, conocido luego como El Barón de Hirsch, nació en Munich, capital del reino de Baviera el 9 de diciembre de 1831, hijo de Joseph von Hirsch auf Gereuth y su esposa Karolina Wertheimer, descendiente de una ilustre familia de banqueros de Frankfurt del Meno que desempeñaron junto con otras poderosas familias un destacado papel en el desarrollo de la banca alemana y austríaca. Se casó con Claire Bischoffsheim, Clara, hija del fundador del Banco Bischoffsheim y Goldschmidt. Su único hijo, Lucien, murió de tuberculosis siendo muy joven, provocando en sus padres que el espíritu filantrópico de estos se acentuara de manera tal que se volcaran hacia quienes sufrían persecuciones y hambre en Europa y la Rusia zarista de fines de Siglo XIX. Para cumplir este objetivo, Maurice de Hirsch creó dos grandes fundaciones: la Barón de Hirsch Fund de New York encargado de facilitar la integración y la formación profesional de quienes inmigraban a los Estados Unidos y la Jewish Colonization Association (JCA) que tenía como objetivo crear y administrar colonias agrícolas en América del Sur.

En Rusia, 30 años de absolutismo Nicolas I había desarrollado una legislación antijudía que abarcaba casi 600 decretos ordenanzas y edictos orientados a un proceso de asimilación forzosa obligando a los judíos a renunciar sus particularidades: lengua, costumbres, vestimentas, su religión y el establecimiento del servicio militar obligatorio que podía durar hasta 25 años. Durante la primera parte del gobierno de Alejandro II flexibilizó las actitudes del gobierno ruso hacia los judíos (1855-1881) Abolió la servidumbre, suprimió el régimen de conscripción y prohibió formalmente los pogroms, entrando en una era de reformas administrativas, jurídicas y educativas. Tras el asesinato de Alejandro II, las ventajas que se habían concedido a la población judía fueron brutalmente anuladas en consonancia con el surgimiento del antisemitismo en Europa fomentada desde el poder, los claustros universitarios a través de miembros ultraconservadores y la Iglesia Ortodoxa. Bajo el reinado de Alejandro III fueron promulgadas 63 leyes antijudías entre 1881 y 1905. Los pogromos estallaron en Kiev, Ucrania, Bielorrusia, Lituania, etc. La persistencia y el salvajismo de los ataques provocaron un terrible pánico en la población y millares de judíos dejaron sus domicilios a toda prisa en busca de un destino que los acogiera.

La Argentina a mitad del siglo XIX, creación de las Instituciones judías

En 1846 llegó al país un grupo de judíos desde Alemania, cuyo número se desconoce, asentándose en Buenos Aires. En 1862, ante la proximidad de las Altas Fiestas, Henry Joseph y Louis Brie, coincidieron debajo del Ombú de la Recoleta leyendo sus oraciones. Junto con otros residentes provenientes de Europa Central, en particular de Alsacia dieron origen a la Congregación Israelita de Buenos Aires, más adelante llamada Congregación Israelita de la República Argentina.

En 1876 el gobierno argentino autorizó el ejercicio del Ministerio del Rabinato Judío, promoviendo el impulso de la inmigración judía desde el Imperio ruso. Con el tiempo, la Congregación creó numerosas organizaciones comunitarias como la Chevrá Kedushá (AMIA), DAIA, Hospital Israelita, Hogar Israelita de Niñas Huérfanas, Instituto Superior de Estudios Religiosos Judaicos, Seminario Rabínico Latinoamericano y otras instituciones de ayuda y educación judía.

La ley de Inmigración y Colonización

La ley de Inmigración y Colonización sancionada el 19 de octubre de 1876, durante el gobierno de Nicolás Avellaneda, fue la piedra fundamental de una política sintetizada por el estadista Juan Bautista Alberdi "gobernar es poblar".

En la Argentina decimonónica, la política inmigratoria alentó la llegada de grandes contingentes provenientes de diversos países de Europa en búsqueda de paz, libertad y nuevas oportunidades. Estos movimientos migratorios tienen que ver con el proceso de industrialización que comenzaba a darse en Europa, y que por lo tanto, mucha gente quedaba fuera del mercado laboral. La situación expulsora que experimentaban los judíos en el este de Europa coincidió con el afianzamiento del proyecto de modernización de la Argentina, cuyo eje central giraba en torno a la incorporación masiva de inmigrantes europeos.

La política de puertas abiertas argentina contaba con el respaldo de la filosofía social positivista de la generación de 1880.

Los primeros inmigrantes organizados

En 1889 provenientes de la región de Podolia llegaron 820 inmigrantes, en el vapor *Weser* procedente de Bremen. Conducidos por el Rabino Aaron Goldmann, este grupo mayoritariamente religioso, fundaron Moisesville en la provincia de Santa Fe.

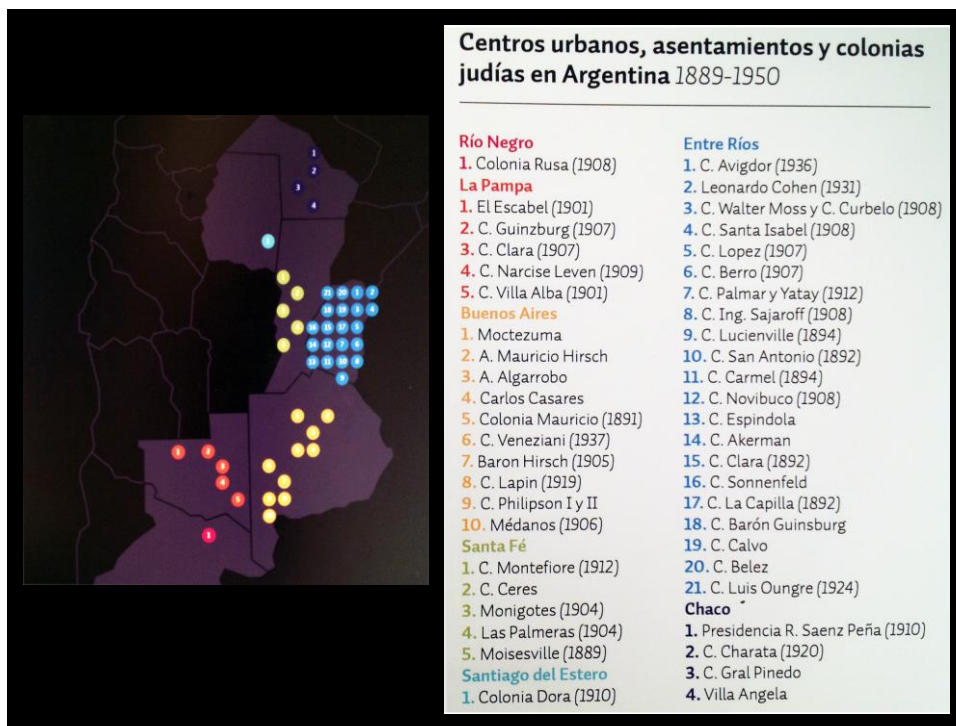
La llegada no fue fácil, después de varias peripecias y situaciones extremas, el pequeño gran sueño de estos inmigrantes se vio hecho realidad de mano del terrateniente Palacios, quien poseía miles de hectáreas en la provincia de Santa Fe. Con la esperanza de asentarse en esas tierras, poco menos de dos semanas más tarde sellaron los contratos entre ambas partes, adquiriendo así el territorio que hasta la actualidad ocupa Moisés Ville.

La Jewish Colonization Association

Desde [1891](#) hasta [1896](#) llegaron al país unos 20.121 judíos provenientes de Rusia y Rumania, instalándose, en su gran mayoría en Buenos Aires, Entre Ríos, Santa Fe, La Pampa y Santiago del Estero.

Si bien muchos de esos inmigrantes se establecieron en las principales ciudades, muchos otros adquirieron tierras a través de la [Jewish Colonization Association](#) creada por el Barón Mauricio de Hirsch en 1891.

La JCA proveía a cada familia una parcela de unas 50 hectáreas, los implementos agrícolas necesarios, varias cabezas de ganado, semillas, víveres, materiales para la construcción de las viviendas, etc. Los colonos debían pagar el valor de la tierra al mismo precio que la había comprado la JCA más los gastos de mensura, escrituración, establecimiento de caminos y canales de riego. El interés anual era del 4 por ciento y el colono garantizaba la cuota anual con su cosecha. Recién saldadas sus deudas recibía su título de propiedad definitivo, sin embargo las cláusulas del contrato de vinculación con la JCA era una pesada carga para muchos de los colonos establecidos.



Un caso emblemático en el accionar de la JCA fue que en el año de su creación, 817 judíos arribaron a Argentina desde Ucrania, Polonia, Lituania y Besarabia en el vapor Pampa que había sido alquilado por Hirsch. Una vez arribados fueron enviados a Mar del Sud siendo alojados en el Hotel Boulevard Atlántico. El destino de estos inmigrantes fue aleatorio y no exento de problemas. Fueron llamados los pampistas, algunos emigraron a otros destinos pero la mayoría se instaló en Santa Fe luego de sufrir muchas bajas sobretudo en la población infantil por las epidemias que asolaron a este grupo de pioneros. Hacia fines de 1891, el número de colonos ascendió a 2.850. En 1895 la población de las colonias se elevaban a unas 10000 personas. En tanto que en 1930 ya eran más de 20 mil inmigrantes los que cultivaban cerca de 500 mil hectáreas de tierra, que la JCA había vendido de acuerdo a sus posibilidades económicas. El proyecto del Barón Hirsch resultó central en la conformación del judaísmo argentino, no solo desde el punto de vista demográfico, sino también a partir de las posibilidades de integración y de legitimación que brindaron las colonias en distintos momentos de la historia del país a través del trabajo agrícola y la productivización de los colonos iniciando el cooperativismo agrario. Estos pioneros dejaron huellas en nuestra geografía fundando pueblos enlazados en la tradición de sus mayores, construyeron sinagogas, bibliotecas, teatros, escuelas y cementerios sustentando la vida social y cultural de las colonias, levantadas a veces en medio del campo, así como por la circulación de periódicos locales y europeos. Estos pioneros se organizaron en una comunidad que floreció y que se ha desarrollado generosamente a través de instituciones sociales, educativas, etc. forjando vínculos profundos con el país que la recibió.

Los Gauchos Judíos

En una epopeya no carente de dificultades y desazones estos inmigrantes se asentaron en estas tierras adoptando la vestimenta, costumbre y habilidades de los gauchos, de ahí que fueron llamados los “Gauchos judíos”.

Alberto Gerchunoff, cuyo padre, paradójicamente fue víctima de un gaucho matrero, entre otros textos, en 1908 comienza a desempeñarse como periodista en La Nación y publicó relatos costumbristas de la vida judía en las colonias que luego formarían parte de Los gauchos judíos, libro que aparece en 1910 en homenaje al centenario de la Revolución de Mayo..

“Por primera vez, en la colonia de Moisés Ville, en el año 1891 de la era cristiana, en la República Argentina, el pueblo elegido se sintió en tierra hospitalaria, en tierra materna..... En aquella naturaleza incomparable, bajo aquel cielo único, en el vasto sosiego de la campiña surcada de ríos, mi existencia se ungió de fervor, que borró mis orígenes y me hizo argentino”... (Autobiografía, Alberto Gerchunoff)

El gran cambio en las costumbres de los judíos ortodoxos se produjo cuando la segunda generación en el país dejaron atrás las largas barbas, se afeitaban casi sin excepción y cambiaron sus hábitos alimentarios. La religión se siguió practicando en las grandes fiestas, los hijos emigraron a las grandes ciudades para estudiar. A partir de su formación y capacitación abandonaron en su gran mayoría las labores del campo, estableciéndose sobretodo en las ciudades capitales.

Proporción de inmigrantes hacia 1940

Nacionalidad	Miles	Porcentajes
Italianos	2.970.000	44, 9
Españoles	2.080.000	31, 5
Franceses	239.000	3,6
Polacos	180.000	2,7
Rusos	177.000	2,7
Turcos	174.000	2,6
Alemanes	152.000	2,3
Austrohúngaros	111.000	1,7
Británicos	75.000	1,1
Portugueses	65.000	1,7
Yugoslavos	48.000	0,7
Suizos	44.000	0,7
Belgas	26.000	0,4
Daneses	18.000	0,3
Estadounidenses	12.000	0,2
Neerlandeses	10.000	0,2
Suecos	7.000	0,1
Otros	223.000	3,4
Total	6.611.000	

En 1930 la inmigración comenzó a restringirse y a partir de 1938 algunas regulaciones impactaron en la cantidad de inmigrantes judíos que ingresarían a nuestro país, tampoco ayudó que posteriormente a la guerra hubiera un declive continuo en la asignación de recursos de las organizaciones internacionales dedicadas a estas actividades.

Sobre la inmigración sefardí en la Argentina.

La principal diferencia entre la inmigración de Europa del Este y el resto de las inmigraciones es que la primera fue realizada de manera organizada y por lo tanto a nivel comunitario (no individual o familiar). Los primeros judíos sefardíes llegaron de Marruecos en la segunda mitad del siglo XIX y se establecieron en Buenos Aires y tenían fuertes lazos con la C.I.R.A. Otros continuaron por las rutas comerciales hacia el interior del país. Hablaban el judeo-español o ladino y estuvieron fuertemente ligados con el asentamiento y la adaptación de los inmigrantes de Europa del Este, ya que la J.C.A. contrató, durante los primeros años, maestros marroquíes para enseñar español a los inmigrantes rusos que hablaban idish y desconocían el idioma local. Con el estallido de la Primera Guerra Mundial comenzó una gran ola de inmigración proveniente del Imperio Otomano (oriundos de Esmirna, Estambul, Alepo, Damasco e incluso de la Palestina Otomana). Muchos de estos judíos eran descendientes de aquellos expulsados de España en 1492.

Siglo XX

Entre los años 1906 y 1912, la inmigración judía aumentó a un ritmo de alrededor de 13 000 inmigrantes por año. Se adaptaron rápidamente y llegaron a desempeñar un papel importante en la sociedad argentina.

En 1920, aproximadamente 150 000 judíos vivían en la Argentina. A partir de 1928 cantidades de inmigrantes judíos llegaron desde la [Alemania nazi](#) y el resto de la Europa ocupada, especialmente después de que [Adolf Hitler](#) llegara al poder en 1933, escapando de las políticas [antisemitas](#) implementadas durante ese régimen. Pese a ciertas restricciones, Argentina fue el país latinoamericano que incorporó más [refugiados judíos](#) entre 1933 y 1945. Desde 1928 el país recibió alrededor de 45 000 judíos europeos, de los cuales probablemente la mitad ingresó de manera ilegal.

A comienzos de los [años cincuenta](#) la inmigración judía comenzó a disminuir, y al mismo tiempo el país reconoció al Estado de Israel como Estado soberano el 15 de febrero de 1949. Durante la [crisis económica de 1999-2002](#), alrededor de 4400 judíos argentinos emigraron a Israel.

La población judía en Argentina al año 2006 se calculaba en alrededor de 184 500 habitantes según algunas estimaciones, otras la cifraban por sobre los 250 000, es la tercera comunidad judía de América (después de la de los [Estados Unidos](#) y [Canadá](#)), y la más grande de América Latina. Se calcula que el 1,4 % de los judíos del mundo viven en nuestro país.

Cerca del 70 % del total es [asquenazí](#), provenientes de la Europa Central y Oriental, en tanto que un 30 % es [sefardí](#), provenientes de [España](#), [Portugal](#), [Marruecos](#), los [Balcanes](#), [Siria](#), [Turquía](#) y [África del Norte](#).

Una comunidad destacada

No hay prácticamente rama entre las artes, las ciencias, la literatura, la música, el empresariado, etc en la que no se destaquen profesionales de origen judío.

Los principios de la literatura judía en Argentina datan de la revista Mundo Israelita (de 1923). Sus colaboradores más importantes fueron [Salomón Resnik](#) y [León Dujovne](#), que introdujo la literatura [ídish](#) en la misma. Su base fue recuperar la tradición del pueblo judío, especialmente entre los jóvenes. Podemos mencionar entre los escritores más importantes a [Jaime Barylko](#) (1936-2002), [Aída Bortnik](#) (1938-2013), [Juan Gelman](#) (1930-2014), [Alberto Gerchunoff](#) (1883-1950), [Alejandra Pizarnik](#) (1936-1972), [César Tiempo](#) (1906-1980), [Eliahu Toker](#) (1934-2010).

Una institución fundamental es la [Sociedad Hebraica Argentina](#) (1926), cuya misión era la difusión del conocimiento de la historia y la cultura judía y sus manifestaciones en filosofía, literatura, en el arte y en la ciencia, el fomento del idioma hebreo, la literatura judía, la formación de una biblioteca especializada de estudios judaicos.

En el ámbito de la música también hay destacados intérpretes, compositores y directores de orquesta de fama mundial descendientes de los primeros inmigrantes como así también en las artes plásticas podemos encontrar artistas y coleccionistas que aportan dinamismo e innovación al panorama del arte nacional.

La lista es larga: juristas, jueces y abogados, sociólogos, científicos, médicos, psicoanalistas, empresarios, periodistas, artistas, músicos, compositores, cineastas, humoristas, políticos, comerciantes, industriales, etc..... lo que indica el alto grado de adaptación de estos inmigrantes y que pudieron expresar su máximo potencial en un país que a diferencia de otros no puso límites a su capacidad creativa.

La Sinagoga de la Congregación Israelita de la República Argentina.

En el año 1897 la Congregación fundaría el primer templo judío en Buenos Aires. ubicada en la calle Libertad 785 y presidida por Henry Joseph. Sin embargo, dado el importante crecimiento de la población judía en el país, en virtud de la ola inmigratoria de 1920 y 1930, la vieja sinagoga resultó insuficiente y se acometió la empresa de construir un nuevo edificio en el mismo predio. En 1932 se inauguró la actual sinagoga de la CIRA, construída gracias al valioso aporte de Clara Hirsch, esposa del ya difunto Barón. El edificio de la Sinagoga, conocido como el Templo de Libertad, fue realizado en estilo historicista ecléctico románico con detalles orientales. Nombrado “Monumento Histórico Nacional” en el año 2000, despliega una arquitectura rica y con detalles que asombran a los visitantes, vitraux y teselas doradas, columnas y frisos en mármol, paredes decoradas con estuco y bancos de roble de Eslavonia, ha sido testigo de la vida religiosa y social de la comunidad judía de la Argentina. A lo largo del tiempo, la Congregación desde su accionar, ha sabido desplegar prácticas con fuerte raigambre en las costumbres y tradición judías.

El Museo Judío de Buenos Aires

El Museo Judío de Buenos Aires nace por iniciativa del Dr. Salvador Kibrick, primer abogado judío argentino, quien decide donar su valiosa colección con el fin de crear una institución que se aboque a la tarea de preservar, estudiar, interpretar y exponer el acervo cultural judío de nuestro país. Con una donación original de 18 objetos de arte y ritual ceremonial comienza a formarse el acervo museológico, recibiendo posteriormente otras donaciones que contribuyeron a completar la colección que hoy se compone de más de 3.000 objetos,.

El Museo fue inaugurado en 1967 y pertenece a la Congregación Israelita de la República Argentina: primer institución judía del país, fundada en 1862, donde se relata la historia de la identidad judía, de las colonias, de la tradición, sus instituciones y de cómo crearon comunidad. Su compromiso es conservar, preservar y poner en valor su patrimonio tangible e intangible: libros, documentos, arte, objetos rituales y religiosos cobran sentido con la cultura emergente y el conjunto de prácticas, hábitos, festividades y tradiciones que lo caracterizan y que se transmiten de generación en generación.

El Museo alberga una colección de libros y de ejemplares únicos actualmente expuestos en reserva; un Tanaj (Biblia en miniatura), tres Sifrei Torá (rollo de pergamino kasher que contiene el texto completo del Pentateuco o los 5 Libros de Moisés) que datan del siglo XVI. También se destacan la colección de Hagadot, el libro de lectura de Pesaj, los libros de oraciones, sidurim y majzorim, las colecciones de Meguilot, del Siglo XVIII y la colección de 6 volúmenes del libro “La Historia de los Judíos”, editado en Amsterdam del año 1716, colección de 12 Talmudin primera impresión de la imprenta del Emperador Leopold II de Austria, donada por la familia de José Moscovits entre otros valiosos volúmenes.



Vitrina de la sala “Los Libros”

En la reserva hay diversos objetos de carácter religioso: señaladores (lad) para los Torot, también filacterias, Tefilin y varios mantos rituales, Talitim, Shofarot (instrumento realizado con cuerno de carnero que es tocado en la fiesta de Rosh Hashana), ornamentos para la Torá, coronas (rimonim), cortinas para el tabernáculo (parojet), como también los utilizados para los ritos que abonan el ciclo de vida judío. Copas para el vino, Kidush, candelabros sabáticos, receptáculos para especies aromáticas, besamim y manteles sabáticos cuya datación se estima del siglo XIX, una gran colección de menorot (candelabro de siete brazos que se usaba en el desierto en la construcción del Tabernáculo para adornar e iluminar las Tablas de la Ley. Desde entonces se colocan candelabros en todas las Sinagogas) y de Candelabros de Januca, la fiesta de las luminarias.



Vitrina de la sala “Ser Judío”

En las salas del museo se exhiben una variedad de pinturas y grabados de artistas europeos y argentinos que dialogan con los objetos exhibidos y enriquece el recorrido y producimos exposiciones de artistas que acompañan el guión curatorial y la misión del museo.

Arte numismático, etnográfico y objetos relacionados al Holocausto: el Museo posee once monedas judías del tiempo de los macabeos hasta la destrucción del segundo Templo. También posee obras de alfarería de la época Helenística y Romana y perfumeros de vidrio.

De la época del holocausto el Museo conserva una medalla de agradecimiento de los judíos internados en el campo de concentración de Vernet, fotos de Ana Frank, papel moneda del campo de concentración de Theresienstadt de 1943 y varios distintivos para uso obligatorio de los judíos durante el nazismo, entre otros documentos.

Documentos y archivos: entre las piezas que conforman la colección se destacan los manuscritos originales y cartas de personalidades, filósofos, escritores, y científicos como Max Nordeau, Alberto Gerchunoff, Cesar Tiempo y Albert Einstein.

Se pueden consultar el archivo de la Congregación Israelita Argentina, la publicación Vida Nuestra y el Diario Israelita, ejemplares del Colono Cooperador, los archivos de la Jewish Colonization Association que datan del siglo XIX, cartas y las listas de los barcos en los cuales arribaron los primeros inmigrantes.

Identidad y patrimonio

La identidad sólo se construye en un presente que no se cierne sobre sí mismo, sino que, como lo manifestara el filósofo judío Martin Buber, se vuelca siempre hacia su pasado, vuelve la mirada hacia éste y en él se resignifica.

Hilvanar los nombres de cada generación, de cada momento histórico, es parte de la tarea de conservar la herencia anclada en los valores de la tradición judía. Cuando visitamos los museos judíos del mundo descubrimos los mismos ejes conceptuales: ciclo de vida, influencia en la cultura local, festividades, shoa (el holocausto), símbolos y objetos rituales. Sin embargo cada museo es diferente, tiene su propia singularidad, hacen de su edificio un símbolo, pura metáfora y del tiempo (línea histórica) su único lugar.

El petit hotel en el cual se encuentra el Museo Judío de Buenos Aires no fue diseñado para albergar una colección museística. La adquisición de los dos edificios lindantes a la Sinagoga permitió crear un espacio para la exposición de los bienes culturales de la Comunidad judía en varias salas de exposición a los cuales se accede casi laberínticamente por pasillos que convergen en la misma. La sinagoga es lugar de culto y de reunión pero por sobre todas las cosas es el lugar que garantiza que la tradición más que una herencia es el centro activo de la vida judía.

Es posible considerar dicha característica como una metáfora de aquello que se desea transmitir: los pasillos son como los atajos de la historia del inmigrante por los que debió atravesar.

El museo como depositario de bienes culturales: responsabilidad de preservación.

El Museo Judío decidió emprender un proyecto de conservación y restauración a fin de poder salvaguardar tanto el aspecto material como el inmaterial de su patrimonio.

Aunque una evaluación del patrimonio determinó que la mayor parte de la colección estaba estable, existen objetos como por ejemplo, fotografías, documentos, libros y grabados requerían intervención a corto y mediano plazo.

El Museo sigue trabajando sobre muchas de las tareas que implican el trabajo de conservación y restauración así como también la tarea de digitalizar los documentos, catalogar la incorporación de nuevos objetos y obras que se van recibiendo por donaciones, restauración de algunas obras, edición y traducción de videos e imágenes para ofrecer un material testimonial en audio acorde a las nuevas tecnologías, señalética y edición de nuevos textos, reacondicionamiento y puesta en valor y optimización de la reserva técnica.

Una de las misiones de nuestro museo es el compromiso de conservación de los bienes culturales recibido y es por eso que trabajamos en pos de la restauración de las piezas que sufrieron deterioro por el paso del tiempo.

El año 2016 con fondos del programa para la Conservación del Patrimonio Cultural del Gobierno de la República Federal Alemana se procedió a la restauración del órgano Walcker (1931) fabricado en Alemania especialmente para la Sinagoga. El mismo ha sido recientemente inaugurado por la Canciller Federal Angela Merkel en visita oficial a nuestro país.

Premio Barón Hirsch

El Premio Barón Hirsch fue creado por el Dr. Salvador Kibrick fundador del Museo Judío de Buenos Aires y quien fuera su director hasta su fallecimiento, tributa un homenaje a la memoria del filántropo Barón Mauricio de Hirsch honrando a personalidades que se hayan destacado en forma notoria como exponentes del quehacer nacional y/o comunitario. Fue otorgado al Doctor y Maestro en Derecho Manuel Ordoñez, al Sr. Isaac Kaplan, al Presbítero Carlos Cucchetti, a la Sra. Berta Singerman, al Dr. Jorge García Venturini, al Dr. Osvaldo Fustinioni, al Dr. Moisés Goldman. Luego de una pausa, se retomó la entrega de este galardón en el año 2014 en el que distinguió al Dr. Mauricio Neuman, el año 2015 se entregó el premio a la Sra. Martha Argerich y al Sr. Daniel Baremboin y en el año 2016, el mismo fue entregado a la Sra. María Kodama, viuda del gran escritor argentino, Jorge Luis Borges.

Departamento de diálogo interreligioso

“La Casa de Abraham” recientemente incorporada forma parte de las salas permanentes, y, junto con las actividades que abajo detallamos, conforma un espacio de reflexión inclusivo promoviendo el respeto entre las distintas religiones: ciclos de cine y debate interreligioso, cursos de historia de las religiones, cursos sobre textos sagrados de las tradiciones abrahámicas, conciertos interreligiosos, celebración de las fiestas judías con participación de referentes religiosos de otras tradiciones o credos, armado de circuitos turísticos religiosos en la Ciudad de Buenos Aires, conferencias, ciclos de charlas y paneles, visitas guiadas de escuelas y colegios del Estado y privados de diferentes credos.

Departamento de cultura

El museo es un lugar de encuentro para las diferentes expresiones de la cultura. Promovemos las presentaciones de libros, ciclos de cine judío, conciertos en la Sinagoga, conferencias y mesas redondas, exposiciones de arte, todos los años participamos de La Noche de los Museos y programas del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Asimismo, creamos la Cátedra Borges Kafka de Literatura comparada junto con la Fundación Internacional Borges, Universidad Católica Argentina, Fundación y Editorial Sur y con el auspicio del Museo Judío de Praga.

Patrimonio y continuidad

En el Museo Judío de Buenos Aires, trabajamos para preservar su patrimonio y continuar la tradición particular de un pueblo. Con todo, representar esta cultura no es una tarea simple, sino que implica dar cuenta de la relación dialógica entre los procesos de construcción de la memoria y las nuevas variables que modifican ese espacio de producción de sentido que se resignifica de manera constante e incesante propiciando una reflexión crítica que permita conocer y profundizar tanto la historia de la comunidad judía en la Argentina y su influencia sobre el resto de la sociedad. Por ello el objetivo de esta institución es preservar, investigar y difundir el patrimonio cultural que ilustra la conformación de una comunidad que nació como convergencia de la hibridación cultural propiciada a las inmigraciones de los judíos de la

diáspora de diferentes lugares del mundo, quienes llegaron al país en busca de mejores horizontes.

Lic. Liliana Olmeda de Flugelman
Curadora y Directora Ejecutiva del Museo Judío de Buenos Aires
Buenos Aires, julio de 2017.-

Bibliografía:

Arendt, Hannah: De la historia a la acción, Editorial Paidós, Barcelona, 1995.-

Aurora León, El museo, teoría, praxis y utopía, Editorial Cátedra, Madrid, 2000.

AAVV, Carmen María Ramos de Balcarce, Susana Malnis de Bestani, Difusión y protección del patrimonio religioso en América Latina, Eduntref, Buenos Aires 2011,

Lázaro Schalmann, Historia de los Pampistas, Biblioteca Popular Judía, Buenos Aires 1989.-

Haim Avni, Argentina y la historia de la inmigración judía, Editorial Universitaria Magnes, Buenos Aires 1983.-

Dominique Frischer, El Moisés de las Américas, vida y obra del barón de Hirsch, Editorial El Ateneo, Buenos Aires 2004.-

Clemens Beeck, Daniel Libeskind y el Museo Judío, Jaron Verlag GmbH, Berlín, 2011.-

Buber Martin, El humanismo hebreo y nuestro tiempo, Ediciones porteñas.

Yerushalmi Yosef Hayim i, Zajor, la historia judía y la memoria judía editorial Anthropos, año 2002

AAVV, Shalom Argentina, Secretaría de Turismo de la Nación, Buenos Aires, 2001.-

**The Trope of the Suitcase:
Narratives of Mobile Identities amongst Transnational Russian Migrants.**

**Gregory Gan
University of British Columbia, Canada
gangregory@yahoo.com**

Introduction

In my favourite childhood photograph, I stand next to my grandfather who came to visit my mom and me shortly after we moved to France. We lived in a small town, in an attic apartment overlooking the main city square occupied by the opera house. His arms are crossed, he wears a long blue trench coat and a beret on a tilt, and most importantly, he looks genuinely happy. One day when we came home, he excitedly opened the door to reveal a gift; behind him stood a set of three hard-shelled vinyl suitcases, meant to serve as a reminder for us to visit our Moscow home. When he left to the airport several days later, his own suitcase was packed to the brim—food, power tools, souvenirs; he even got my grandmother a new skirt—but it turned out his baggage was ten kilos over the weight limit. Choosing to avoid the fine, my grandfather went to the airport bathroom and put on every item of clothing in his possession; pants, shirts and sweaters. Finally, carefully tucked under the brim of his trench-coat, was my grandmother's brand new red skirt.

My rationale for sharing this intimate family story, is that it has entered our family vernacular and has been told and retold hundreds of times. It became a trope, used as much to explain my family's propensity to move countries, as a reminder of where we came from. The ubiquitous object of migration, the suitcase, also provoked me to think about how we tell these stories and what consequences these stories may have on our lives.

Focusing on Russian transnational migration, this paper builds on scholarly work that suggests that migrant material cultures serve as mnemonic aides that shape identities, especially in the process of synthesizing past experiences and affirming the continuity of the self with the past (see Burrell 2008; Witcomb 2012; Basu 2011). While it is crucial to understand what meanings people attach to objects (Czikszenmihalyi 1981; Miller 2005; Appadurai 1986; Berdahl 1999), I propose to investigate the dynamics of the reverse process: how certain objects can give shape to memory, enabling their bearers to articulate their position within wider migration routes, or even shape cultural narratives surrounding migration.

In the course of ethnographic fieldwork, which took place between Spring 2015 and Summer 2016, I interviewed 42 participants in Moscow, Paris, Prague, Berlin and New York. All participants identified as culturally Russian, although disclosed much more varied ethnic identities. Those living outside Russia were usually first-generation migrants, while those inside Russia were planning their migration imminently. Participants were selected on the basis of self-identifying as cultural producers, meaning their professional activities revolved around articulating their social position abroad, which tied into their relationship with Russia. Antonio Gramsci defined this group of intellectuals as tasked with "an awareness of its own function... in the social and political fields" (Gramsci 1971:133-134), and thus, in my research, its representatives were often artists, writers, journalists and academics. Because many participants assumed a public position, I asked, and was often granted, consent to use their real names.

Migration Narratives

Life History approaches

My ethnographic research was shaped by the use of life-history approaches. The life history as both genre and narrative form has a long history in anthropology,ⁱ and is understood as the “coming together of the distinct subjectivities of interviewee and interviewer” (Blackman 1991:56). There is recognition that these approaches are often “shaped by Western conventions of biography. That is, they are presented as retrospective accounts of a cumulative life story” (Ibid.). Because I was approaching participants with the understanding that we would talk about migration experiences, our conversations were often delineated chronologically, into events before migration, migration journeys, and experiences in new cultural contexts. Such delineations may seem imposed, or artificial, shaping “a particular, pre-selected range of data into a meaningful totality” (Crapanzano 1977:4). Nevertheless, this was done with the acknowledgement that migration represented a drastic life transformation for many participants, the narrative for which required them to highlight experiences of discontinuity and rupture.

Boenisch-Brednich identifies three types of narratives surrounding migration: “Stories about leaving and arriving,” “Stories about the first year [abroad], which are stories about cultural misunderstanding, language problems [and] homesickness,” and stories “covering the whole life of a migrant: the narratives of comparing countries and cultures” (2002:70). My interview approach encompassed questions about all three types of narrative, with the distinction that participants seldom made comparisons between cultures, and they often avoided or downplayed the discomfort of acculturation during the first year abroad. However, memories of the migration journey, as well as of first impressions abroad were recounted with precision, recalling minute details, such as the weather on a particular day, or words exchanged with a stranger. Stories of arrival also included sensory memories, such as smells and sounds; memories produced in hindsight, recalling that an atmosphere of a city felt like “home,” or social memories of partings and encounters. Participants related gradual or sudden changes that destabilized or gave new meaning to their lives; they described personal upheavals and successes. Uniting these descriptions was a strong desire to assimilate personal stories about migration into wider migration narratives.

Stories about migration do not exist in a vacuum, and as Mary Gergen suggests (1988), they are influenced by prevailing cultural narratives about what migration must have been (Gergen in Sandelowski 1991:163). Amongst Russian migrants, there is a strong tendency to subdivide migration flows into “waves,” rather than generations, because as one of my participants states, “children of emigrants cease to be emigrants” (Aleksandr Genis). Waves are correlated with major historical events: the First Wave, or *Beloimmigranti*, fled from the consequences of the Russian Revolution and the ensuing Civil War (1917-1922); the Second Wave was composed mainly of Soviet soldiers and prisoners of war who stayed in Europe following World War Two, and the Third Wave is associated with the 1976 Soviet signing of the Helsinki Act, which allowed a small contingent of Soviet Jews to emigrate to Israel, and by extension, to Europe and the United States.

Migration stories circulate amongst different groups of Russian migrants abroad. One of my participants, Nune Bars, who emigrated from Armenia to Moscow and then to Berlin sums it up thusly, “every wave of migration is preserved in their time, and lives according to the meanings

of the time during which they emigrated.” This notion is backed up by scholarly literature, arguing that the narratives of different generations of migrants reveal different life priorities. Boenisch-Brednich argues that an older generation of emigrants who moved to New Zealand from Germany “look back on emigration as a finalised and successful project in earlier life,” whereas “for the immigrants of the last ten years, the decision and the actual step of migrating is part of the very recent past; it is still a definitely open story” (2002:69). While this may have some limited resonance amongst Russian migrants, categorizations of stories people tell are fallible if we do not consider both their practical and theoretical constraints.

Practically, migrants from Russia of the last three decades have responded to changing foreign and domestic policies, often making the decision to emigrate—or at least the narrative about motivations to emigrate notoriously elusive, and thus, difficult to interpret accurately. Personal decisions may be explained by political factors—amongst cultural producers, it is unpopular to explain motivations to emigrate as a pursuit of economic opportunities for personal gain, whereas it is much more accepted to describe one’s own status in Russia prior to emigration as “internal emigration,” and the decision to leave as “political exile”—this narrative allows people to validate their choice of leaving by voicing an oppositional attitude towards Russia’s politics. On the other hand, when favourable emigration policy allows a certain part of the population to emigrate, as happened when Germany opened immigration channels to Russian Jews and ethnic Germans between 1991 and 2005, participants tended to explain their migration successes as a personal achievement, rather than the product of favourable social welfare provisions from the state, owing to stigma related to accepting benefits from a foreign country.

Theoretically, the analysis of stories people tell is a subjective enterprise, and a successful interpretation depends on the mutual negotiation between the anthropologist and their participants in describing “the present not in terms of its inevitability, but in terms, rather of unstable alliances and conjunctures” (Radstone 2011:112). In other words, if participants choose to narrate their stories of migration with finality, I wish to avoid imposing analytical categories, but rather aim to ask how “people have invented, and to some extent ritualized, cultural practices that both reflect and constitute profound identity negotiations and transformations” (Berdahl 1999:229). While my analysis of migration narratives offers a counter-argument to the idea of a closed or open narrative, I am keen to support Boenisch-Brednich’s claim that “migration as a turning point in the biography is transformed into a personal narrative, and therefore parts of it have to be constantly repeated – perhaps reinvented – to place this important turning point into its proportions in the life narrative” (2002:68). It is to this re-invention that I wish to devote the rest of this paper.

Objects on the Move

If migration is to be seen as a turning point in a person’s life, oftentimes impacted by a wide array of decisions, it is unreasonable to expect that people will narrate this complex and emotional experience in a unilinear fashion. In interpreting participants’ narratives, there is a double risk of trivializing them, or imposing one’s own set of subjectivities (after all, I approached participants as a migrant myself). I chose to gain access to this complex experience indirectly, following Janet Hoskins’ (1998) approach. The author found her participants were reluctant to share their biographies, so she pursued her study by way of detour, by asking them about domestic objects: “I could not collect the histories of objects and the life histories of

persons separately. People and things they valued were so complexly intertwined they could not be disentangled” (Hoskins 1998:2). Indeed, as Hoskins argues, “very personal, grounded narratives... are made up of metaphors involving objects, which tell a story that then provides a unity to a sometimes disparate self” (Ibid. 12). Objects become woven into a person’s autobiography, “a prop, a storytelling device, and also a mnemonic for certain experiences” (Ibid. 4) and thus, themselves become “biographical objects.”

It is productive to think of biographical objects and migration journeys as inherently interconnected. Celia Lury argues that “culture of other places has been attributed to objects,” which are “inscribed in its very contours, in the practices of acquisition, collection and display” (Lury 1997:5). We can also regard migration journeys as intensely material experiences, as does Kathy Burrell, who argues that an object such as a suitcase, subject to weigh limits and packed with gifts and souvenirs, provides “tangible cornerstones of family history.” Thus, movement itself becomes “firmly embedded in ordinary life” (Burrell 2008:370). This is to say that the “biography of objects, as they move or stay still, [adds] to what we can say about the lives of people that travel...” (Lury 1997:6). My approach attempted to document the way narratives are told about objects “on the move” (Rodgers 2012) examining in particular how these objects pick up new identities abroad. With this in mind, I wish to focus on prevailing cultural narratives about what migration must have been (Sandelowski 1991:163), through an important resource of anthropological analysis: a small sample of literary and autobiographical texts of Russian émigré writers from the 20th century.

Memento, heritage metaphor: Literary narratives of migration objects

I examine the intersections of mobility and material culture in Russian autobiographical literature by investigating how writers narrate the “biography of an object” that has become emblematic of the experience of migration – the suitcase. According to Kathy Burrell, the suitcase is “strongly associated with loss, trauma and displacement” (Burrell 2008:362), but it also serves as a companion object, figuratively embodying “the new life promised by moving to another country” (Ibid.). Although migration is a complex and often paradoxical process, to say that an object represents both loss and opportunity is either to say too much or too little. This statement subtly reproduces people’s motivations to emigrate to a certain place according to “push” and “pull” factors. Mimi Sheller and John Urry argue against this “ontology of distinct ‘place’ and ‘people.’ Rather, there is a complex relationality of places and persons” (2006:214). This relationality allows us to state that places, as much as objects, are dynamic entities, used by different people in different ways, and for different ends. The difficulty of interpreting biographical objects is not that they involve complex metaphors, but that they are inherently prone to be used in narratives that aim to validate a particular set of decisions. Meanings are not inherent in objects, but are created in the service of people’s needs. We must therefore access representations of lived experience in autobiographical narrative by the performance of memory, elicited through photographs, letters, images, souvenirs and objects (Sheller and Urry 2006:218) such as the suitcase.

In much of the literature of the First Wave of Russian migration, the suitcase itself becomes a memento of the past as it accompanies a person through important life journeys. In *Speak, Memory* (1966), chronicling the years before he moved to the United States, Vladimir Nabokov writes of his peripatetic journey from St. Petersburg to Crimea in 1917, and then onwards to London, Prague, Paris, and to “more than two hundred motel rooms and rented

houses” (Nabokov 1966:143) in the United States. Nabokov writes, “The fact that of our Russian heritage the hardiest survivor proved to be a traveling bag is both logical and emblematic” (Ibid.). In this case, an object affirms (personal) continuity in the face of (external) change, a narrative that consolidates identity by assigning an object a personal history.

Objects can function not only to affirm personal continuity, but to preserve cultural heritage. In Nina Berberova’s *The Italics are Mine* (1983), the author describes transporting her late husband, Vladislav Khodasevich’s manuscripts from Paris to New York: “I took everything that I could, like an ant, on my back” (Berberova 1983:623). This is contrasted with her account of transporting personal possessions when her two small suitcases prove to be a source of embarrassment, “not of my poverty, but of my frivolousness” (Ibid. 543-544). It is precisely in movement that a case of manuscripts gathers significance, valued not as an object of personal continuity, but one of cultural heritage. This trope was often reproduced by other representatives of the First Wave, believing they were the last carriers of authentic Russian culture. This is underlined in Khodasevich’s poem (1991[1923]) with the famous line, “... And with me, my Russia / I bring along in a traveling bag...”ⁱⁱ and “... eight little volumes, no more / And in them, my entire homeland”ⁱⁱⁱ. The case of manuscripts picks up a new identity precisely when it has been uprooted; a strong metaphor of an ant carrying more than its mass captures the symbolic weight of an object. However, the autobiography genre itself adds to the significance of the object: the publication of memoirs—itself an object—circuits back into cultural narratives of migration, elevating the importance of the manuscripts in light of displacement and cultural loss.

Finally, objects of migration can also be interpreted figuratively. In the novel, *The Suitcase* (1990), Sergey Dovlatov describes moving to New York with a single suitcase, which fits all his humble possessions. Upon arrival, the suitcase is forgotten in a corner of the apartment, until much later, when Dovlatov discovers it again:

On top was a decent double-breasted suit, intended for interviews, symposiums, lectures and fancy receptions. I figured it would do for Nobel ceremonies, too. Then a poplin shirt and shoes wrapped in paper. Beneath them, a corduroy jacket lined with fake fur. To the left, a winter hat of fake sealskin. Three pairs of Finnish nylon crêpe socks. Driving gloves. And last but not least, an officer’s leather belt” (7).

Dovlatov writes, “at that point, memories engulfed me” (Ibid.). Each object is made to represent a chapter of the writer’s life, structuring the form of the novel. The suitcase and the objects it carries are neither objects of personal continuity, nor cultural heritage; rather, they are reinvented as metaphors. These metaphors hint at the way emigration shifts values, both material and immaterial—nylon socks in New York are no longer the valuable commodity they were in the Soviet Union—but having lost their commodity value, they now carry “symbolic density” (Weiner 1994:394).

As Sheller and Urry remind us, “[i]n leaving a place migrants often carry parts of it with them which are reassembled in the material form of souvenirs, textures, foods, colours, scents, and sounds—reconfiguring the place of arrival both figuratively and imaginatively” (2006:211). In this section, I have looked at three different ways of reconfiguring the place of arrival through object narratives: as memento, heritage and metaphor. It is my contention that these different narrative strategies reveal different personal relationships to migration. Thus, anecdotally, we

know that Nabokov never considered himself to be a White Émigré, which may be a reason he chooses to portray his traveling bag as an object of personal continuity, whereas Berberova, who writes about loss and displacement, describes a case of manuscripts as an object aimed to preserve Russian cultural heritage. Dolvatov's use of objects inside a suitcase as referents for different chapters of his life reveals a commentary on the way emigration has uprooted his former system of values. While each iteration of the suitcase aims to preserve memory in the face of change, different narrative strategies accentuate certain uses of memory over others. Therefore, through objects, which may be re-invented or used for different narrative purposes, migration can be seen as a fluid and dynamic process. In the last section of this paper, I evaluate whether this interpretation can be generalized to describe the diversity of ways with which people assign meanings to objects, or the way objects shape people's sense of identity.

Objects of Migration

Memento, heritage, metaphor: Ethnographic narratives of migration objects

In the course of my interviews, I asked participants to select and describe an object they found significant to their biographies. My interviews confirmed that there is “enormous flexibility with which people can attach meanings to objects, and to derive meanings from them. Almost anything can be made to represent a set of meanings” (Csikszentmihalyi and Rochberg-Halton 1981:87). Indeed, objects that participants chose ranged from everyday things to family heirlooms; these objects were either conspicuously placed in the home, or had to be unearthed through a veritable search through hidden drawers and basement cupboards, and while these objects often accompanied participants on their migration journey, they were also brought over on subsequent trips, or bought abroad.

These biographical objects can be analyzed as “symbolically dense” (Weiner 1994:394) “social objects” (Appadurai 1986), withdrawn from exchange and singularized (Kopytoff 1986). However, these concepts do not explain how these objects acquire new meanings abroad. While these objects “may have ‘personal,’ ‘sentimental’ meaning in [their] final resting place, this is a meaning which is not deemed intrinsic to the object and, thus, is not publicly valued” (Lury 1997:5). Objects participants chose met different fates: ordinary objects brought from the Soviet Union or Russia often lost their commodity value abroad; they were soon “withdrawn from exchange” and were subsequently imbued with highly symbolic meanings (i.e. a pair of Soviet scissors, or a wristwatch). In this case, the devaluation of objects as commodities happened precisely at the moment of crossing state lines. Another group of objects maintained their “symbolic density” abroad, because these objects often accompanied people throughout different periods of their lives (i.e. a religious icon, or a violin). A set of meanings attached to these objects remained relatively unchanged following migration. The last group of objects gained symbolic value because these objects became novelty-, or legacy items (i.e. family heirlooms). Keeping these shifts in value in mind, subsequent analysis aims to examine the impact these objects have on people's narratives about their lives.

Object as Memento

Artist and photographer Georgy Kisewalter was one of the founders of the group “Collective Actions,” an avant-garde art collective. In the mid-1970s, he started chronicling the group’s performances, which soon became a professional passion. As a non-conformist artist, Georgy states he lived as if outside the Soviet Union, but following its collapse, and taking the opportunity, he emigrated to Canada in 1998. However, dissatisfied with his prospects as an artist there, he returned to Russia a decade later. Having returned from Canada, Georgy describes his attempts to clear out his apartment:

Things – they occasionally elicit shock. I remember when I just came back from Canada, I had to clear things out of my apartment for a move, and I climbed up to the crawlspace. I started to dig things out I had completely forgotten about. They became foreign to me, and now they spilled over me. I was in total gloom (v polnom downe), because I didn’t know what to do with them. I had already transitioned to another life. This is why I wrote in my book that having gone to Canada and then having come back, I died twice.

For our interview about a personal object, Georgy picked a small teddy-bear:

This object, as I later understood it, is connected with my mother. Originally, it was her toy, in her childhood. That was some time in the 1930s. When I was 10 or 11—a fairly grown up boy—I suddenly discovered this bear. I started having breakfast with the bear, putting him on the table next to me. We had very tender relations. I would put him to bed... So this object, this teddy bear, really reminds me of my mom, with tenderness, and of this interesting period in my life.

Georgy’s object restores continuity between his family history and his younger self. It is an object from a lost time, where the Canadian period is notably absent from the narrative. He describes the years in Canada as a lonely experience, one which gave him “a lot of time to think.” His object is reminiscent of what many of us describe as the happiest period of our lives; childhood. Toys hung up as New Year’s ornaments signalled to a happy time of family gatherings and celebrations. As Susan Stewart (1984) argues, this type of object, a nostalgic, miniature toy, “generate[s] narratives that look backwards and inwards rather than outwards and towards the future,” expressing a lost world, “a time for ever gone for adults” (quoted in Witcomb 2012:41). Here, the object is evocative of what Olick and Robbins call “inertial persistence” (1998:129), aimed at retracing and preserving a particular vision of the past. This is not dissimilar from the way Nabokov narrates his travels, highlighting the material persistence of the suitcase, albeit one that has acquired patina. In Georgy’s case, the object is omitted from the narrative of migration. Other things become foreign, whereas this object retains its meaning. Its continuity is reinforced by the desire to preserve the memory of dead parents and bygone childhood, while immigration is seen as a transfigurative experience akin to death.

Object as Metaphor

I was invited to Nune Bars’ home in Berlin for a cup of coffee. Nune is an Armenian-born psychologist and writer who studied at the Moscow State University. She left Russia for Berlin in 1993, working in hospices as a counsellor to Russian immigrants. Her work fuelled her fiction, and she recently published a novel (Nune A. 2015) where the narrator tells the story from beyond

the grave. In selecting her object, Nune chose a cezve, a traditional Armenian pot with a handle, used to make coffee:

Armenia, where I am from originally, is a country that favours coffee. Over there, young women must know how to brew coffee. It's an entire ritual; it's all very hard. I had to learn it, and I learned it. Then I developed more contemporary feminist views, and I decided that I shouldn't have to do this. Later on, guests started coming to visit me from Russia. They were all obsessed with brewed coffee in the cezve, and everyone was dismayed that I didn't have this cezve, and that they are deprived of this coffee in the mornings. So I asked someone to bring this cezve from Armenia, specifically for these guests. When they come, I brew coffee in this cezve. And also drink it myself.

The object Nune describes is not one that she valued upon coming to Germany. On the contrary, she rejected the patriarchal undertones of the ritual of preparing coffee. Embracing a cosmopolitan identity, Nune attends cultural and artistic events around Berlin, and enjoys bicycling and street photography. When asked about her views on migration, she responds:

It's a fact that every wave of migration is preserved in their own time. And truly, they live according to the meanings of the time during which they emigrated. This is felt on the level of language as well. I already have three languages like this. For example, I initially left from Armenia to Russia, to Moscow. That was my first emigration. And at a certain moment, having finished school, I stopped talking Armenian. And my language remained preserved from that time. When I speak Armenian, I'm a different person. I am that person, who did not develop alongside me. And their concepts remain from that time. Similarly, for many, the Russian language, if they do not continue to speak it, is preserved from that time. And worldviews are preserved all the more.

Nune's story has multiple trajectories. On the one hand, she sees a clear separation between her Russian-Armenian identity, as if frozen in time, and her present identity, galvanized by Western European and feminist values. Marilyn Strathern (1987) would describe this as partible personhood; however, Nune's object proves otherwise. The object becomes biographical precisely when it is brought from Armenia and assimilated back into her migrant identity as a tool that provides cultural continuity in the face of personal change. The object becomes part of a new ritual: preparing coffee for friends. It is not described literally; rather, as a representation of converging cultural values. Therefore, the object functions as a metaphor for the synthesis of cultural and personal identities. An analogy can be made to Sergei Dovlatov's metaphorical use of the suitcase as a vessel that carries memories of life before immigration. In both cases, objects acquire new identities through narrative strategies that underline personal change.

Object as Cultural Heritage

Acclaimed émigré writer Aleksandr Genis moved to New York in 1977, and got his start as a mover and a type-setter for the "oldest Russian newspaper in the world," Novoe Russkoe Slovo. In the late 1980s, together with Sergei Dovlatov, Genis edited Novy Amerikanetz, a cult-like Russian émigré newspaper in New York. Passionate about writing, Aleksandr realized his dream, having published dozens of books both as a solo author, and in collaboration with Petr Vail':

Emigration, it was very easy. Everyone tried to leave. Everyone understood that in 1977, there was no future for anyone in the Soviet Union. I just finished university. I dreamed of doing what I wanted to do. There were no perspectives relating to this, so I left abroad with one single goal:

to write and to publish in Russian. Nothing could be more idiotic. Because I was only 24 years old, but my life was already firmly decided. [...] This is fairly strange: to leave to America to write in Russian. But there is nothing incredible about this, since the whole of 3rd wave was composed of us. Literary life in America, and in all of immigration, were people who dreamed of doing their jobs, but who had no access to them in Russia. Not one of them, not a single author, would have left the country of their language if they were allowed to write there.

Aleksandr makes several generalizations about the seeming inevitability of his journey, one that strives to answer a personal calling. By evoking that portion of the population that left for the pursuit of literary opportunities, Aleksandr is setting boundaries of his own community. Once again, I wish to focus on Aleksandr's selected object; Aleksandr contributed a collection of family recipes, gathered together in a notebook that used to be a journey logbook for the port of Riga. The object reminded Aleksandr of his hometown of Riga from when he was a toddler. But his object also has different narrative ambitions:

This is a book of family recipes. And there are recipes here passed on from my mom, my aunt and my grandmother. And the most valuable thing we had are these recipes, which preserve family continuity. I already thought about what remains from our parents, our home, our past. Recipes. When my mother died, I realized that I will never eat gefilte fish again. And along with a school friend, we thoroughly restored our mothers' recipes, and prepared gefilte fish. My mom's gefilte fish recipe, which she cooked, is in here.

As a family object, the recipe book is not dissimilar from the previous two examples; it is a memento that provides personal continuity, especially in light of Aleksandr's mother passing, and because it does not speak to family continuity literally, it also functions as a metaphor. However, following his emigration, Aleksandr started adding recipes of friends, frequently, themselves acclaimed émigré journalists, artists and writers. When he cooks using their recipes, he says he feels he is dining with them. What is distinct about Aleksandr's object, is that it requires a cultural translator. In the early 1990s, and in collaboration with Petr Vail', Aleksandr wrote *Russian Cuisine in Exile* (1990), a bestselling book composed almost entirely of culinary recipes. Aleksandr writes, quoting Danton: "you can't take your motherland on the soles of your boots, but you can take crab, sprats and sweet candies." Aleksandr's "singularized" object is reintroduced as a cultural commodity, creating an invented tradition (Berdahl 1999; see also Hobsbaum 1983) that feeds into the articulation of Russian migrant identity.

Conclusion

What these examples reveal is that despite the dramatic or even transfigurative experience of migration, objects gain new meanings abroad precisely when they no longer serve their utilitarian function; when they become idiosyncratic objects. In the words of Arjun Appadurai, these commodities become singularized when they lose their exchange value (1986:17); nevertheless, they accrue many cultural constructions, and are made relevant as "symbolically dense" (Weiner 1994:394) biographical objects, precisely at the moment of migration. In the face of change, biographical objects may serve to strengthen personal or cultural continuity, or

underscore personal change, allowing people to reconstitute their identities abroad more fluently. Family heirlooms, souvenirs and other sentimental objects become cultural novelties in a foreign context. And as cultural objects, there is pressure to maintain their continued relevance by narrating their significance.

The challenge of interpretation lies not in the fact that these narratives are literary or ethnographic; the challenge is that they are both constructions; fictions that advance a particular cultural narrative. Fictions, in this sense, as “truths within the stories that contain them” (Sandelowski, 1991:165), and depending on the goals of the storyteller, similar objects may tell very different stories. Part of the work of reinforcing these fictions is undoubtedly done through academic discourse, and perhaps this is the reason I continue to retell my grandfather’s story of the suitcase. However, another reason that people continue to tell these stories is that by articulating a widely circulated cultural narrative, people are likelier to engage in various forms of association (Vered 2010:359), which may in turn generate discourses for the formation of a Russian migrant community abroad.^{iv}

Notes

ⁱ For the use of life history methods in anthropology, see Langness 1965.

ⁱⁱ “... *A ya so soboy svou Rossiyu V dorozhnom unoshu meshke...*” (Khodasevich, Vladislav 1991 [1923])

ⁱⁱⁱ “... *No: vosem’ tomikov, ne bolshe I v nih vsia rodina moya...*” (Ibid.)

^{iv} There is currently no “fifth wave” of Russian migration; however, owing to the sheer number of publications, blogs and public commentary discussing a new wave, which in turn feeds into its articulation and public acceptance, there could very well be a population of migrants represented by this moniker in the upcoming future.

Literature Cited

- Amit, Vered. (2010) Community as 'good to think with': The productiveness of strategic ambiguities. *Anthropologica* 52(2): 357-375.
- Appadurai, Arjun. (1986) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Basu, Paul. (2011) Objects diasporas, resourcing communities: Sierra Leonean collections in the global museumscape. *Museum Anthropology*, 34(1) (March 2011): 28-42.
- Nune, A. (2015) *Dnevnik dlia друзей [Diary for Friends]*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie.
- Berberova, Nina. (1983) *Kursiv Moy [The Italics Are Mine]*. New York: Russica Publishers.
- Berdahl, Daphne (1999) *Where the World Ended: Re-Unification and Identity in the German Borderland*. Berkeley: University of California Press.
- Blackman, Margaret. (1991) The individual and beyond: Reflections of the life history process. *Anthropology and Humanism Quarterly* 16(2): 56-62.
- Boenisch-Brednich, Brigitte. (2002) Migration and narration. *Folklore*, 21. Online resource: doi:10.7592/FEJF2002.20.brednich
- Burrell, Kathy. (2008) Materialising the border: Spaces of mobility and material culture in migration from post-Socialist Poland. *Mobilities*, 3:3, 353-373.
- Crapanzano, Vincent. (1977) The life history in anthropological field work. In *Anthropology and Humanism Quarterly* (2)2, 1977, 2-7.
- Czikszenmihalyi, Halton and Eugene Rochberg-Halton. (1981) *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daphne Berdahl. (1999) '(N)Ostalgie' for the present: Memory, longing, and East German things," *Ethnos*, 64:2, 192-211.
- Dovlatov, Sergei. (1990) *Chemodan [The Suitcase]*. New York: Grove Press.
- Genis, Aleksandr and Petr Vail'. (1990) *Russkaya kuhnia v izgnanii. [Russian Cuisine in Exile.]* Moscow: Tsentralniy Dom Literatorov.
- Gergen, Mary. (1988) Narrative structures in social explanation. In C. Antaki (ed.), *Analyzing Everyday Explanation: A Casebook of Methods* (pp. 94-112). London: Sage.
- Gramsci, Antonio. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (trans. and eds.) New York: International Publishers.

- Hobsbawm, Eric. (1983) Introduction: Inventing traditions. In Eric Hobsbaum and Terence Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoskins, Janet. (1998) Introduction. In *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of Peoples Lives* (pp. 1-25). New York: Routledge.
- Khodasevich, Vladislav. (1991 [1923]) Untitled: 'Ya Rodilsia v Moskve...' ['I was born in Moscow...']. In V.G. Perelmutter (ed.) *Koleblemiy Trenozhnik: Izbrannoe* [An Unsteady Sacrificial Tripod: Selections.]. Moscow: Sovetskiy Pisatel'.
- Kopytoff, Ivan. (1986) The cultural biography of things: Commodities as process. In Arjun Appadurai (ed.) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Langness, L. Lewis. (1965) *The Life History in Anthropological Science*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Lury, Celia. (1997) The objects of travel. In Chris Rojek and John Urry (eds.) *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory* (pp. 75-95). London: Routledge.
- Miller, Daniel. (2005) Materiality, an introduction. In Daniel Miller (ed.) *Materiality* (pp. 1-50). Durham and London: Duke University Press.
- Nabokov, Vladimir. (1966) *Speak, Memory: An Autobiography Revisited*. New York: Putnam.
- Olick, Jeffrey and Joyce Robbins. (1998) Social memory studies: From 'collective memory' to the historical sociology of mnemonic practices. *Annual Review in Sociology*. 24:105-140.
- Radstone, Susanna. (2011) What place is this? Transcultural memory and the locations of memory studies. *Parallax* 17(4): 109-123.
- Rodgers, Susan. (2012) On exhibiting transnational mobilities: Museum display decisions in 'Gold Cloths of Sumatra.' *Museum Anthropology* 35(2): 115-135.
- Sandelowski, Margarete. (1991) Telling stories: Narrative approaches in qualitative research. *IMAGE: Journal of Nursing Scholarship* 23(3): 161-166.
- Sheller, Mimi and John Urry. (2006) The new mobilities paradigm." *Environment and Planning A*, 38:307-226.
- Stewart, Susan. (1984) *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Strathern, Marilyn, ed. (1987) *Dealing with Inequality: Analyzing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiner, Annette. (1994) Cultural difference and the density of objects" *American Ethnologist* (May, 1994) 21(2): 391-403.

Witcomb, Andrea. (2012) Using souvenirs to rethink how we tell histories of migration: Some thoughts. In Sandra H. Dudley et. al. (eds) *Narrating Objects, Collecting Stories* (pp. 36-50). Routledge, Abingdon, England.

**Harrisonburg, Virginia: Documenting a Global History of Immigration and Refugee
Resettlement**

Mary K. Gayne

James Madison University

United States

gaynemk@jmu.edu

Introduction

Since the 1980s, four overlapping global social processes (Tilly 1996) have directly affected ordinary people's experience of navigating the everyday order (Bourdieu 1977; Kaplan 1996) in many rural communities throughout the United States. These social processes are: intergenerational integration of Hispanic families, many of whom were covered under the Immigration Reform and Control Act of 1986; refugee resettlement into cities and towns according to federally-funded initiatives and mandates linked to the Refugee Act of 1980; revitalization efforts designed to reverse decades of economic decline and abandonment of downtown commercial districts; and restructuring of higher education institutions for the purposes of competing in an expanded marketplace for tuition payers. In Harrisonburg, Virginia the convergence of activities related to these four processes has contributed to a new architecture for local knowledge production and transfer. That knowledge is routinely taking shape as openly-available, shared cultural heritage. This paper positions an ongoing collaborative undergraduate research project titled "The World is Harrisonburg: A Global History of Immigration and Refugee Resettlement, 1970-2020" within this context. It then examines the project design and some preliminary findings. The paper concludes that, within this context, there is urgency to achieving a studied understanding of the larger structure within which faculty, students, and community members are collaborating on cultural heritage projects.

Harrisonburg, Virginia: The Friendly City

Traditional Harrisonburg

Discursively, there is traditional Harrisonburg. Twenty-first century city planners (1) trace its history back to when Native Americans inhabited the region; that is, until European settlers displaced them during the French and Indian War. They celebrate the land bequest that Thomas Harrison made in 1779, which allowed for the physical construction of the city's administrative infrastructure; as well as the precocious role of late eighteenth-century Christian leaders who endorsed public education in the region. The city, which is located about 100 miles south of the Mason Dixon Line, in the heart of the Shenandoah Valley, is also commemorated as a US Civil War town. Major Gen. Thomas "Stonewall" Jackson's 1862 campaign assured its loyalty to the Confederacy. Late-nineteenth and early twentieth-century history also accords with nation-state narratives. The arrival of the railroad brought population growth and modern amenities, such as telegraph poles and electric lights. The townsmen's capacity for self-sufficiency allowed it to continue flourishing as a commercial hub, as state and federal construction crews established roadway networks. The town's tolerance toward African Americans is reflected in the fact that these residents had their own public schools by 1882, and its early empowerment of women is manifested by the 1909 establishment of the State Normal and Industrial School for Women (Madison College by 1938). In the 1970s, Interstate 81 made Harrisonburg the central stopping point in the Valley for motorists and commercial vehicles traveling up and down the newly-installed inland east coast highway. Soaring population growth coincided with the 1979 conversion of Madison College into James Madison University. (Sympoetica 2003)

The currently-marketed history of Harrisonburg concludes here. It is largely based on a 1981-1985 survey that the Virginia Historic Landmarks Commission performed at the request of

the Harrisonburg Downtown Development Corporation. City planners put this history to work for the city in the 1990s, when they partnered with the Chamber of Commerce and began enhancing tourism amenities and focusing on downtown revitalization. They used the survey to appraise the city's historic assets. By the beginning of the 21st century, they had secured state and federal tax credits for historic rehabilitation, which allowed for the establishment of the "Historic District" in 1998 and for Virginia's first designated "Arts & Cultural District" in 2001, which permitted the city to offer tax break incentives to partnering artists and arts organizations. (City of Harrisonburg, 2011, 2017) Over the last two decades, dozens of Virginia cities and towns have followed suit in establishing designated Arts & Cultural Districts.

In terms of being a situated city and a postmodern industrial hub, Harrisonburg is surrounded by an expansive agricultural valley where large numbers of yeoman farmers, who as a matter of economic survival have struck deals with international corporations such as Tyson, Perdue, Pilgrim's Pride, Cargill and Monsanto, still continue to benefit from natural irrigation. Notably, individual landowning and the land itself are increasingly under threat due to agricultural buyouts, increased urbanization, large-scale development projects, and environmental runoffs. There is no reason to anticipate that tourists will soon be welcomed to an "Agricultural District," but local agriculturalists do claim, as a major historic legacy, the domestication of the wild turkey. Through control of large numbers of jobs that require low English proficiency, farmers and processors are able to command lower class, migrant, immigrant, refugee and paroled labor; thus, they are able to assure that metropolitan Harrisonburg continues to serve global markets as one of the world's most important poultry-processing regions. Production levels exceed the imagination. For examples, the locally-owned Shenandoah Processing plant, located in downtown Harrisonburg, processes 50,000 organically-raised chickens each day; whereas the nearby non-organic facility owned by Arkansas-based George's Inc. processes twice as many birds. (Jenner 2013; Kehoe 2016; Knight 2015)

Diverse Harrisonburg

Late-twentieth century immigration into Harrisonburg and its surrounding region is a long-range historical phenomenon which mostly remains undocumented, not only as local history, but also in terms of academic scholarship.

July 2016 US Census estimates record Harrisonburg's foreign-born population as 16.7 percent. The Census Bureau treats race and ethnicity as sociopolitical constructs, reflecting self-identification. Ethnically, Harrisonburg's population was estimated as 67.3 percent white non-Hispanic, 18.9 percent Hispanic possibly white, and 13.8 percent other possibly Hispanic. Race estimates were 83.5 percent white, 8.6 percent black, 4.2 percent Asian, and 3.8 percent other or multiple-race. Hispanics are spread across the race categories with the vast majority identifying as white. (US Census 2017)

Sociologist Laura Zarrugh documented Hispanic immigration that began in the early 1970s as migrant farmworkers from Mexico and the Caribbean entered the Valley. By the late 1980s, the Immigration Reform and Control Act, which granted amnesty to undocumented immigrants who arrived prior to 1982, facilitated the residency of Hispanic families, as significant numbers of migrant workers accepted permanent agro-industry jobs. By the late 1990s, Hispanic couples were purchasing homes, establishing churches, and raising their children in the region. Military conflict and violence in Nicaragua, Honduras, and El Salvador, as well as the negative economic impact of NAFTA continued to propel further

immigration throughout this period into the present day. (Zarrugh 2007, 2008) Hispanics made up less than 2 percent of the Harrisonburg population in 1990, nearly 9 percent in 2000, almost 16 percent by 2010, and it is estimated that they will make up 36 percent by 2020. Since 1990, Harrisonburg's overall population has grown 77 percent, from 30,707 to an estimated 54,224. (Weldon Cooper 2017)

There is a parallel pattern of global migration playing out in the region, of which we know very little from a scholarly perspective. Refugees fleeing military, political, and humanitarian crises began arriving in the Valley in the 1970s-1980s, originally from Southeast Asia, then from the former Soviet Union. Since the 1990s, refugees have included Kurdish and Arab Iraqis fleeing war zones, as well as refugees from various parts of Africa and Asia. Most recently, Syrian refugees have begun arriving. Harrisonburg does not exude this diversity, but locals routinely affirm it by asserting that the children who attend the city's public schools were born in 55 different countries. The three most common foreign countries are Iraq, Honduras, and El Salvador and the most relied upon foreign languages are Spanish, Arabic, Kurdish, Swahili and Tigrinya. (Harrisonburg City Public Schools 2017).

Since 1987, Church World Service, an international humanitarian ministry, has maintained a refugee resettlement office in Harrisonburg based on a cooperative agreement with the US State Department. Between 2004-2016, this office has resettled 2,468 refugees. Since 2013, the largest numbers have come from Iraq, Eritrea, and most recently Democratic Republic of Congo (Jenner 2014; Virginia Department of Social Services 2017) CWS has shared the responsibility for funneling and integrating refugees into US cities and towns with eight other resettlement entities, which take responsibility for enacting similar contractual agreements within the context of the Refugee Resettlement Program, which was established with the 1980 Refugee Act. The national Refugee Resettlement Program was a target of President Donald Trump's 27 January 2017 executive order suspending resettlement from seven predominantly Muslim nations (Iran, Iraq, Libya, Somalia, Sudan, Syria, and Yemen). In Harrisonburg, 7.2 percent of the population is estimated to come from these designated countries. Only eight other US cities surpassed Harrisonburg in this regard. (Berube 2017)

In addition to local CWS administrators, religious, educational, and civic leaders also reliably assume formally and informally structured roles in overseeing how displaced individuals are resettled and in assuring housing and employment availability, educational access, legal protections, and public sociability. These institutions and organizations include Harrisonburg City Public Schools, New Bridges Immigrant Resources Center, Skyline Literacy, Rocktown Rallies, and Faith in Action, a group of 24 local congregations (9 Mennonite, 3 Methodist, 3 Presbyterian, 2 Lutheran, as well as Brethren, Catholic, Episcopal, Jewish, Muslim, Quaker, and Unitarian Universalists). There are also public-private partnerships that invest because they exist to assure economic stability and workforce development, including the Chamber of Commerce, the Virginia Poultry Federation, and the Shenandoah Valley Partnership.

Publicly-available drafts of the city's 2017 Comprehensive Plan do not suggest that planners intend to, or are under pressure to account in the near future for this five-decade long legacy of immigration; nevertheless, being able to point abstractly to the presence of this foreign-born population has been a matter of importance to them for some time. Like many cities around the country, Harrisonburg planners came under the spell of urban studies theorist Richard Florida, who in 2002 posited that postindustrial cities could nurture a "creative class" and consequently reinvigorate themselves by building a knowledge economy, which meant focusing on three Ts: technology, talent, and tolerance. Florida identified the indicators of a creative class city as populated by highly-educated people, as well as a high percentage of

foreign-born residents, gays and lesbians, artists, and high-tech innovators. Florida's indicators did not require accounting for poverty levels: In Harrisonburg, 30.9 percent of its population lives in poverty, as opposed to a national average of 13.5 percent. (Florida 2002; US Census 2017) Whether by counting population, or identifying associations and businesses, planners could easily find markers that, to varying degrees, suggested that Harrisonburg had the potential to be a creative class city. Thus, as they turned toward the task of developing and updating the Comprehensive Plan between 2004-2011, building consumer-based downtown experiences and creative tourism initiatives became the key to urban renewal. The 2011 Comprehensive Plan, for example, affirmed that, "The City offers a number of special events and venues for the arts and other cultural pursuits to support the community's demographic characteristics and lifestyle choices. In the coming years, these efforts will create new opportunities for capturing the region's emerging 'creative class.'" These observations made sense because the creative class was more interested in green lifestyles, esoteric experiences, and in charming historical reference points, than in shopping malls, uniformly-styled restaurants, and mortgages. The presence of immigrants and refugees mattered greatly in the overall scheme, but, at least until the 2014 establishment of the "Downtown Culinary District," limited English proficiency had mostly kept the vast majority of Harrisonburg's foreign-born population from the "creative class" intersections. (City of Harrisonburg 2011, 2017)

To suggest that the city has not sought to document and promote the five-decade long period of immigration and refugee resettlement as an experience does not imply unwillingness. Three examples will suffice.

In an ad hoc development, the local Immanuel Mennonite Church gained overnight fame as its "Welcome Your Neighbors" signs went viral. The green, blue and orange striped lawn signs, which read, in Spanish, English, and Arabic, "No matter where you are from, we're glad you're our neighbor," served as a pastoral response to negative media coverage and vitriolic language concerning immigrants and refugees during the recent presidential campaign season. The signs immediately appealed to many residents and the number of front yards where they are prominently displayed continues to increase daily; in one neighborhood, which was vandalized with racist graffiti eight years prior, residents have recently re-territorialized the space by painting green, blue and orange stripes on the utility poles. Although the signs were only ever intended to spread a local message of tolerance in support of Harrisonburg's foreign-born population, they quickly inspired a nation-wide grassroots movement, one which the church now uses as a means of raising funds to support community-building causes. (Daily News Record, 2016, 2017; Knupp 2017; Wanshel 2017; welcomeyourneighbor.org 2017)

Secondly, Harrisonburg's identity as "the friendly city" made it seem quite natural to city councilors that Harrisonburg should also become a "welcoming city". In 1934, the Chamber of Commerce began tooting "the friendly city" as part of its effort to promote tourism to out-of-state motorists, many of who were drawn to the region by the completion of Skyline Drive, a Civilian Conservation Corps project. Although the moniker fell in to disuse in the 1940s, Zane Showker, a prominent local businessman, reinvigorated it in 1990 when he donated eight street signs welcoming visitors to "the friendly city". In 2016, when the City Council endorsed membership in a national network of communities committed to welcoming immigrants and refugees, its resolution on the matter, which took the form of a proclamation, hearkened residents to its status as a "friendly city". Membership in the Welcoming America network provided the city opportunities to seek various awards and grants from the Partnership for a New American Economy, a national coalition of business

and civic leaders committed to integrating immigrants as part of an economic growth strategy. The Council's resolution highlighted the benefits of migration as "bringing fresh perspectives and new ideas, starting businesses, and contributing to the vibrant diversity," as well as enhancing the city's "cultural fabric, economic growth, global competitiveness, and overall prosperity for current and future generations." (Daily News Record 1933-1939, 1990, 2016; City Council 2016)

Finally, when released later this year, David Ehrenpreis' *Picturing Harrisonburg* (Ehrenpreis 2017) will undoubtedly spark dialogue among city planners. This collection of illustrated essays is a collaborative effort by six local scholars, which examines Harrisonburg as a built environment between 1828 and the present day. Ehrenpreis is not only a JMU professor of art history, he is also actively involved in ongoing efforts to produce the 2017 Comprehensive Plan update. (City of Harrisonburg 2017)

In summary, Harrisonburg is a situated city, which, since the 1990s, has been reinventing itself by applying widely-shared planning ideas, by collaborating with various differentiated partnering institutions that are willing to do similar work within its boundaries, and by reaping rewards from external sources, both public and private, for its overall success at realizing its adopted vision. As transnational historian Carl Nightingale suggests (Nightingale 2016), these interconnections serve to reveal the extent to which applications of various forms of institutional power, the movement of people over varying distances, multi-scalar flows of money between institutions, and the adaptation of visionary ideas in response to globalization ultimately meld into everyday practices at the local level. Conceptualizing the city as a nodal point within a planned knowledge economy that operates on this scale allows for a more accurate assessment of how ordinary people are experiencing daily life, as well as of options that they have for navigating the everyday order as this new architecture takes shape within Harrisonburg. It is in this context that JMU, because of the different scales at which it is able to operate, cannot but become a disproportionately powerful partnering institution. (2)

JMU: An Engaged University

In the US, since the 1980s, higher education institutions have been enacting administrative reforms designed to better position themselves to compete for students who, in addition to tuition, provide opportunities to secure income at the local, state, and federal levels. Consequently, government policies and institutional strategies contribute to a muting of traditional town-gown politics. Administratively-appointed planning groups and faculty-led research centers routinely pursue strategic initiatives and public-private partnerships designed according to business models that facilitate the efficient transfer of packaged knowledge to local entities outside the university. Within this context, universities have increasingly come to be recognized as essential contributors to workforce development and productivity. (Leisyte & Dee 2012)

In JMU's case, the administration's adoption and promotion of externally-focused visions, missions and goals, as well as related strategic initiatives and alliances nicely parallels with the city's comprehensive planning investments. JMU's mission, for example, is to be a "community committed to preparing students to be educated and enlightened citizens who lead productive and meaningful lives." Its various strategic initiatives, which are designed to support the mission, include engaged learning, civic engagement, community engagement, diversity and tolerance, environmental stewardship, and ethical reasoning. The administration has approved the development of dozens of centers including the Center for Faculty

Innovation, Center for Civic Engagement, Center for Global Engagement, Center for Constructive Advocacy and Dialogue, Center for Entrepreneurship, Shenandoah Valley Small Business Development Center, and Shenandoah Valley Partnership, for just a few examples. It has also developed seven strategic alliances with non-profit research institutes and associations, such as the one with SRI International, a California-based non-profit applied knowledge think tank, which received support from the state for its willingness to partner with the university, city, county, Virginia Economic Development Partnership, and Shenandoah Valley Partnership, in an effort to enhance high-tech research and economic development opportunities within the region.

Enhanced branding of the JMU mission in the form of strategic initiatives has made available, to those faculty who “lean in” (Sandberg 2013), various unevenly-distributed resources—office and meeting space, stipends, grants and contracts, technological and logistical support, access to a greater diversity of students, and opportunities for collaborative partnerships and greater community involvement that potentially allows research and teaching to have more durable impact. Faculty are routinely encouraged to design courses that generate collaborative relationships between students, faculty, administrators, community members, and other stakeholders in which the focus is on short-term applied projects that concern specific social problems of interest to governments, industry, or civic institutions.

JMU’s demographic mix does not parallel the city within which it is situated. For the most part, the students are “outsiders” to the local community. In 2015, three-quarters of the students were Virginia residents, but only ten percent came from the Shenandoah Valley and 26 percent came from Northern Virginia counties, where poverty levels range between 3.8-8.3 percent (US Census 2017). JMU is also heavily reliant on the out-of-state tuition that one-quarter of its students contribute, which is 153 percent higher than in-state tuition. The vast majority of these students came from New Jersey, Maryland, Pennsylvania, and New York. Less than three percent were international students, with the four top countries of origin being China, Vietnam, South Korea, and Saudi Arabia. The student body identified as 75.6 percent white, 5.6 percent Hispanic, 4.3 percent African-American, 4.2 percent Asian, 7.2 percent unidentified or multiple-race, and 2.8 percent international. (JMU 2017) Students today arrive at universities anticipating that, upon graduation, they will make their way into the “creative class” as economic migrants. One study, for example, showed that millennials are jumping jobs four times in their first decade out of college; they are not just moving between jobs, they are transitioning between industries, and many of them are doing so with heavy levels of student loan debt. (Berger 2016; Rigoni & Adkins 2016)

Ultimately, JMU’s strategic initiatives function as social positioning instruments created by the administration and intended primarily for faculty use to the benefit of the both the institution and its students. These initiatives facilitate anticipated applications of institutional power designed to invest people and groups inside and outside the university in a mission of promoting knowledge and technology-transfer, as a matter of competitively positioning both JMU and the city within local, state, federal, and global contexts. As a result, for better and worse, under the banner of “engagement”, faculty are responding to a range of different student anxieties about their future, of both macro and micro importance, by turning social action into marketable curricular and extra-curricular opportunities that students rely upon to create academic trajectory narratives, which they will need when the time comes for them to market themselves as “creative class” workers.

The World is Harrisonburg

In the forthcoming semester, eighty first-year students, who for the most part will be newcomers to Harrisonburg, are expected to work on “The World is Harrisonburg” project. Seventy of these students are arriving at JMU having declared the following disciplinary interests: 16 business, 10 nursing, 8 health sciences, 5 political science, 5 computer sciences, 3 engineering, 3 intelligence analysis, 3 biology, 3 education, 3 international affairs, 2 justice studies, 2 psychology, and 1 each in chemistry, graphic design, history, English, dance, music, and studio art. In accord with nationwide trends, JMU’s arts and humanities majors have slacked off dramatically. As tuition has risen and especially since the US mortgage crisis, more and more students are opting to pursue degrees in applied fields.

Thus far, I have asked three cohorts of students to interest themselves in how, during the last five decades, Harrisonburg’s international migrants have transitioned from newcomers into fully-settled residents and to figure out how, in doing so, these migrants have discovered occasions to connect with each other and with longer-term residents for the purposes of creatively and competitively positioning themselves, their families, and their associations within the region. In spring 2016, the first cohort of 46 students identified, catalogued and classified over 600 relevant locally-based Daily News Record newspaper articles. This work provided a timeline, immigrant and refugee names and stories, and an understanding of the evolving norms of interaction within the community. In fall 2016, a cohort of 64 students began envisioning and developing the project’s web-based platform. In the process, they highlighted aspects of the immigrants’ and refugees’ intangible cultural heritage: dress norms, remittance activities, medicinal practices, eating as a form of commensality, and public festivals and story-telling events. Both cohorts connected with the JMU administration and the local community by planning and hosting a public event designed to develop awareness of their project. The spring 2017 cohort of 25 students worked to remix the existing website content and adopted a more scholarly approach for presenting quantitative information and developing additional qualitative narratives. They also decided that, from the student perspective, the project objective should be for their website to serve as an instrument that students could employ, across various hierarchies and geographies and in differing formats, to create meaningful community conversations while US census takers tally demographic changes in 2020, as well as when the results are released to the American public in 2021.

I came to the project claiming no expertise in migration or heritage studies as disciplinary subjects; rather, given the assigned course and the nature of JMU’s General Education program, I perceived an authorized opportunity to create an experimental space within which I could think out loud with students about how work, gender, social networks, and the state’s activities all historically intersected and shaped each other in modern times. My personal objective was to develop a language for describing a methodology that I had developed in an autonomous research project that I was busy packaging for publication. In fall 2016, I benefitted from the opportunity to participate in JMU’s Digital Humanities and Social Sciences Institute. Two faculty colleagues have developed a digital humanities pedagogy intentionally crafted for classroom use in a teaching-focused liberal arts institution. It is based on a framework of values—critical thinking, collaboration, production, and openness, all of which nicely correspond with JMU’s strategic initiatives. With funding and support from the College of Arts and Letters and the Center for Faculty Innovation, these two colleagues offer an annual six-week faculty-training seminar, designed to encourage application of the pedagogy in humanities and social science classrooms. (McCarthy & Witmer 2016)

Preliminary Findings

Thus far, as students have oriented themselves toward the project (which should be recognized as a genuine challenge for JMU's first-semester students), I have mostly permitted their personal interests and inclinations to propel the project forward. Below, I highlight just a few significant indicators of their trajectory. A coherent methodological approach has gradually begun to emerge from their somewhat erratic process, which, with support from a university media fellow, I will rely upon in the coming semester to more carefully define and direct the research flow.

The second cohort found itself frustrated by the paucity of personal knowledge that local immigrants and refugees had conveyed in written form and by the limited evidence they could find of civic engagement and political leadership. Many questioned the attempt to construct a digital heritage resource based on shared information that existed because, on some level and in some form, it had been packaged and presented before they came looking for it as evidence. Some students insisted that, unless they pursued oral histories, the project was not only methodologically flawed, it was doomed. My intent is to resist the accumulation of recounted narratives of rebirth in a new homeland (Haines & Rosenblum 2010; Loring 2016). By analyzing and processing pre-packaged evidence, students are forced to inquire as to what social actors across time and space understood themselves as doing as they engaged in social exchange. It is hoped that the emerging historical narrative will be one that belongs to the city, as a fully-situated global community, rather than to collections of displaced and resettled individuals.

Students have observed that for newly-arrived immigrants and refugees, regardless of when or how they landed in the region, the need to amass resources to cover basic needs tends to structure their daily existence. For the most part, students are finding that these migrants experience Harrisonburg as home, neighborhood, work and, frequently, as a site of religious expression and welfare provisioning. The third cohort recognized that the migrants' basic need to assure that they were not left hungry, homeless, or, in some cases, exposed as undocumented, made it unreasonable to anticipate finding certain types of evidence. They also determined that "welcoming" is a reciprocal exchange, one that typically anticipates gratitude. Although social exchanges, that often take place in mobile home parks and slaughterhouses, have not yet proven to be an area of research that first-year students have sought to unpack, they have begun to understand that doing so may be critical to explaining migrants' productivity as a workforce over the last five decades.

In all three cohorts, students have taken a particular interest in how Harrisonburg City Public Schools have historically accommodated migrant flows; for the most part, however, they have focused on administrative restructuring of educational spaces and pedagogies as a means of maintaining the quality of primary and secondary education. A 1982 US Supreme Court decision recognized the right of all children, regardless of immigration status, to attend public schools. It indicated that to deny undocumented children access to public education "imposes a lifetime hardship on a discrete class of children not accountable for their disabling status...By denying these children a basic education, we deny them the ability to live within the structure of our civic institutions, and foreclose any realistic possibility that they will contribute in even the smallest way to the progress of our Nation." In 2014, a joint US Department of Justice and of Education memorandum clarified this decision and linked it to the Civil Rights Act of 1964, which authorized federal intervention to ensure the desegregation of schools, parks, swimming pools, and other public facilities. (New York Times 1982, US Departments of Justice & Education 2014) In Harrisonburg, a student's

placement in the public school classroom is determined on the basis of age and neighborhood; administrators do not make any inquiries as to citizenship status. Children of both sexes and varying ages are generally assured multi-faceted opportunities to construct various types of temporary and permanent social connections, in an environment that assumes belonging, at least as a legal matter. Because immigrant and refugee families have historically benefitted from reliable opportunities to navigate intergenerational belonging in the public schools, my students will eventually need to confront the challenge of locating and accumulating evidence that permits analysis of local schools as sites of connection and creative collaboration.

One of the most informative qualitative studies produced, thus far, details immigrant participation in adult soccer leagues, on indoor courts and on outdoor fields in public parks. In the Comprehensive Plan, city planners noted that high demand among residents for soccer, softball, and baseball facilities is directly linked to immigrant populations. This student's work, which required mining of the local Hispanic newspaper and various social media sites, reveals that the soccer ball serves as an instrument for escalating human connection that allows immigrants and refugees to assert a coherent pre-existing and continuing history, a culture, and a set of values, each of which prove to be invaluable as they individually and collectively negotiate their identity in Harrisonburg. Like the school yard, this student's research suggests that the city's parks and its community centers are essential sites of connection where immigrants and refugees have meaningful opportunities to build less formal associations with other immigrant groups and with non-immigrant residents.

Conclusion

There is obviously more to explain and, furthermore the project is still unfolding; but, this, in many ways, is the main point. In learning to claim space, first-year students are also bridging space by envisioning and developing a community resource that will concretely position other newly-arrived, more often marginalized social actors within the purview of the locally-entrenched community. The architecture for knowledge production and transfer that surrounds all of us offers extraordinary potential for producing meaningful social change as a result of sanctioned opportunities to connect and collaborate with a range of different community members on projects that are directly concerned with the production of cultural heritage. Both because of the possibilities and the implications, there is urgency to achieving a studied understanding of the larger structure within which we are intersecting, so as to navigate effectively the ethically-challenging task of leaning in.

Essential Notes

1 Seven city residents, who serve four year terms, compose the Harrisonburg Planning Commission. The current commission includes a local resident and community volunteer; a professional engineer; manager of the downtown theater and vice chair of the Harrisonburg Democratic Committee; a JMU professional employee and Democratic party candidate in the upcoming 2017 General Election; a JMU geography professor; an associate professor at the local community college, vice chair of the City School Board and former chairperson of the Harrisonburg Democratic Committee; and the vice mayor, a local attorney, who is serving as the required representative from the City Council.

2 JMU is the city's largest employer and the region's only public university. The other university in Harrisonburg is Eastern Mennonite University, the seventh largest employer. (Virginia Employment Commission) Unfortunately, there is not space within the confines of this essay to configure EMU on this landscape.

References

Berger, G. (2016) Will this year's college grads job-hop more than previous grads? LinkedIn Official Blog, April 12, Online document: <https://blog.linkedin.com/2016/04/12/will-this-year-s-college-grads-job-hop-more-than-previous-grads>

Berube, A. (2017) These communities have a lot at stake in Trump's executive order on immigration. Brookings blog: The Avenue 30 January, Online document: <https://www.brookings.edu/blog/the-avenue/2017/01/30/these-communities-have-a-lot-at-stake-in-trumps-executive-order-on-immigration/>

Bourdieu, P. (1977) Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 170.

City Council of Harrisonburg (2016) A resolution approving the submission of a membership application to Welcoming America, 23 August, Online document: harrisonburg-va.legistar1.com/daystar.legistar6.sdk.ws/View.ashx?M=F&GovernmentGUID=HABU&LogicalFileName=8a0eb59c-d5d3-42c3-b859-64916554bc6b.docx&From=Granicus

City of Harrisonburg, Virginia (2011) Comprehensive plan 2011 update: The city with the planned future – Online document: <https://www.harrisonburgva.gov/2011-comprehensive-plan>

City of Harrisonburg, Virginia (2017). Your city. Your plan. Comprehensive plan update – Online document: <https://www.harrisonburgva.gov/yourplan>

Daily News Record, 1933-1939, 1990, 2016.

Ehrenpreis, D. (ed) (2017) Picturing Harrisonburg: Visions of a Shenandoah Valley since 1828. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.

Florida, R. (2002) The rise of the creative class...And how it's transforming work, leisure, community, and everyday life. New York: Basic Books.

Haines, D. and Rosenblum, K.E. (2010) Perfectly American: Constructing the Refugee Experience, Journal of Ethnic and Migration Studies 36 (3), 391-406.

Harrisonburg City Public Schools (2017) Countries of birth and birth languages: Enrollment of English learners. HCPS Enrollment Statistics, 31 January, Online document: <http://harrisonburg.k12.va.us/Instruction/English-as-a-Second-Language/Enrollment-Statistics>

Jenner, A. (2013) State's first organic poultry processing plant opening in Harrisonburg. Old South High, 16 December, Online document: <http://www.oldsouthhigh.com/2013/12/16/states-first-organic-poultry-processing-plant-opening-in-harrisonburg/>

Jenner, A. (2014) More than 1,600 refugees resettled in Harrisonburg/Rockingham in the past decade. Old South High 19 March 2014, Online document: <http://www.oldsouthhigh.com/2014/03/19/more-than-1600-refugees-resettled-in-harrisonburgrockingham-in-the-past-decade/>

JMU (2017) Office of Institutional Research Student demographics: Interactive data – Online document: <https://public.tableau.com/profile/jmu.office.of.institutional.research#!/vizhome/JamesMadisonUniversity-StudentEnrollmentDemographics/StudentDemographics>

Kaplan, S.L. (1996). The Bakers of Paris and the Bread Question, 1700-1775. Durham, NC: Duke University Press, 11-15.

Kehoe, C.J. (2016) CPREA audit: Auditor's summary report, community confinement facilities, Harrisonburg Men's Diversion Center, Online document: <https://vadoc.virginia.gov/about/facts/prea/prea-audit-report-harrisonburg.pdf>

Knight, P. (2015) U.S. 11 helped build turkey 'capital': Turnpike instrumental in rise of central valley's poultry industry. Daily News Record: Our Valley 22 May, 8-9, Online document: https://issuu.com/dailynews-record/docs/13-our_valley

Knupp, J. (2017) Church's welcoming sign spreads nationwide. Staunton New Leader, 9 February 2017, Online document: <http://www.newsleader.com/story/news/local/2017/02/09/churchs-welcoming-sign-spreads-nationwide/97542668/>

Leisyte, L. and Dee, J.R. (2012) Understanding academic work in a changing institutional environment: Faculty autonomy, productivity and identity in Europe and the United States. In John C. Smart and Michael B. Paulson (eds) Higher Education: Handbook of Theory and Research (pp. 123-206). Dordrecht: Springer Science & Business Media.

Loring, A. (2016) Positionings of refugees, aliens and immigrants in the media. In Emily M Feuerherm and Vaidehi Ramanathan (eds) Refugee resettlement in the United States: Language, policy, pedagogy (pp. 20-34). UK: Multilingual Matters.

McCarthy, S. and Witmer, A. (2016). Notes toward a values-driven framework for digital humanities pedagogy. Digital Pedagogy Lab 29 March, Online document: <http://www.digitalpedagogylab.com/hybridped/values-driven-framework-digital-humanities-pedagogy/>

New York Times (1982) Excerpts from Supreme Court's opinions on the education of illegal aliens, 16 June, Online document: <http://www.nytimes.com/1982/06/16/us/excerpts-from-supreme-court-s-opinions-on-the-education-of-illegal-aliens.html?pagewanted=all>

Nightingale, C.H. (2016) talk delivered at “African Americans and urban history,” conference co-hosted by the Smithsonian Museum of African American History & Culture and the American Historical Association, 19-21 May 2016, CSPAN, 7 August 2016, 8:54-9:13am EDT, Online program: https://archive.org/details/CSPAN3_20160807_120000_African_Americans_and_Urban_History/start/3840/end/3

Rigoni, B. and Adkins, A. (2016) What millennials want from a new job. Harvard Business Review, 11 May, Online document: <https://hbr.org/2016/05/what-millennials-want-from-a-new-job>

Sandberg, S. (2013) Lean in: Women, work, and the will to lead. New York: Alfred A. Knopf.

Sympoetica (2003) Historic resources memorandum to comprehensive plan advisory committee from Sympoetica Community Design and Planning, 24 March, Online document: <https://www.harrisonburgva.gov/yourplan-draft-chapters>

Tilly, C. (1996) What good is urban history? Journal of Urban History 22 (26), 702-719.

US Census Bureau (2017) QuickFacts: Harrisonburg city, Virginia estimates, 1 July 2016, Online document: <https://www.census.gov/quickfacts/fact/table/harrisonburgcityvirginiacounty,US/PST045216>

US Departments of Justice and of Education (2014) Plyler Dear Colleague letter updating 6 May 2011 Plyler Dear Colleague letter, 8 May, Online document: <https://www2.ed.gov/about/offices/list/ocr/letters/colleague-201405.pdf>

Virginia Department of Social Services (2017) Refugee resettlement: Virginia refugee data, Online document: <https://www.dss.virginia.gov/family/ons/index.cgi>

Virginia Employment Commission (2017) Virginia community profile: Harrisonburg city, Virginia, 26 July, Online document: http://virginiarmi.com/report_center/community_profiles/5104000660.pdf

Wanshel, E. (2017) Why this welcoming sign is popping up in yards across the country: It spreads kindness in English, Spanish, and Arabic. Huffington Post, 14 February, Online document: http://www.huffingtonpost.com/entry/yard-sign-three-languages-welcomes-neighbors_us_586bdefbe4b0de3a08f9a09a

welcomeyourneighbor.org (2017).

Weldon Cooper Center (2017) Virginia Population Estimates, Online document: <http://demographics.coopercenter.org/virginia-population-estimates/>

Zarrugh, L. (2007) From workers to owners: Latino entrepreneurs in Harrisonburg, Virginia. Human Organization 66(3), 240-248.

Zarrugh, L. (2008) The Latinization of the Central Shenandoah Valley. International Migration 46 (1), 19-58.

**El baile del Santo: la presencia de un ritual de influencia bantú congo- angoleña en
Buenos Aires, a finales del siglo XIX**

Gustavo Javier Giménez*

Universidad Nacional de Luján

Argentina

gusgim8@hotmail.com

Introducción

Dada la presencia de población negro-africano esclavizada en la región rioplatense desde la época colonial, como en otras tantas regiones del continente, resulta consabida la impronta cultural, y particularmente religiosa, preservada. El proceso de transculturación operado en tal sentido fue producto de la interacción de diversas lógicas, en las cuales la injerencia de la religiosidad oficial y la pervivencia de religiosidades alternativas generaron instrumentos de sometimiento / adecuación, por un lado, y mecanismos de resistencia / adaptación, por el otro.

Retomando la conocida descripción que realizara Ingenieros sobre la ceremonia de “bailar el santo”, en su obra *La locura en la Argentina* (1919), esta será tomada como indicio de la vigencia de tal tipo de manifestaciones religiosas entre algunos miembros de la población negra de Buenos Aires, hacia fines del siglo XIX.

Relegando los condicionantes que pudieron afectar al autor en cuanto a su apreciación sobre el fenómeno descrito, el presente trabajo apunta a examinar la posible influencia religiosa de origen bantú en la mencionada manifestación.

Se plantea aquí dicha ascendencia en virtud a los datos suministrados por los registros negreros, lo cuales dan cuenta de la procedencia de la población africana esclavizada que llegara al Río de la Plata a partir de puntos de embarque del área Congo- Angola, procedentes de capturas realizadas en áreas interiores del continente pertenecientes a la familia de pueblos bantú.

“Bailar el santo” constituye una ceremonia aún vigente en diversos sistemas religiosos afroamericanos, lo que aquí resta indagar es si este tipo de manifestación observada en aquella época pudo resultar solo un ritual oculto en cuanto a la preservación de elementos mayormente africanos ante prohibiciones oficiales o bien un culto afrocatólico a raíz del proceso de transculturación mencionado anteriormente.

Pese a aquellos condicionantes que matizaron la visión de Ingenieros, las condiciones en que se produjo la observación, la rememoración de los hechos y la interpretación positivista del observador, se empleará tal descripción del fenómeno como disparador para el análisis de la presencia de elementos de la religiosidad africana en las postrimerías decimonónicas.

La cosmovisión religiosa africana

Entre los pueblos del África subsahariana la religiosidad forma parte de todos los aspectos de la vida de sus pobladores. Esta cosmovisión integra la configuración de dos planos de existencia ligados entre sí, por lo que aparece un plano terrenal- material condicionado por otro espiritual.¹ De acuerdo a ello, desde el siglo XIX, los europeos han empleado el concepto de animismo como una forma de clasificar e integrar a todas las creencias africanas, en las cuales los objetos materiales del plano terrenal poseen un alma o un espíritu vivo que se encuentra ligado a ellos.

Actualmente, el concepto de Fuerza Vital fundamenta ese particular vínculo entre los planos de existencia terrenal y trascendental. Algunos aspectos de la religiosidad de los pueblos ubicados en la gran franja costera del golfo de Guinea² toma en cuenta la Fuerza Vital como impulsora de la vida y la presencia de un Ser Supremo creador de todas las cosas. Este

creador supremo es seguido por una serie de entidades espirituales encargadas de impulsar el desarrollo de la naturaleza; las cuales, al ser veneradas, permiten generar el movimiento necesario para las constantes necesidades cotidianas del hombre y su medio.³

Desde esta configuración la vida adquiere un desenvolvimiento cíclico a partir de la conjunción de los elementos (agua, fuego, aire, tierra,) que permiten el crecimiento y desarrollo humano como parte íntegra de este conjunto armónico.

El universo es concebido a partir de la existencia de fuerzas o energías positivas o negativas que obran en la naturaleza. El hombre, como parte de ese mundo, debe descubrir e interpretar las diversas concepciones sobre el bien y el mal a lo largo de su vida. El respeto por los ancianos y ancestros tiene primordial importancia en esta configuración, ya que mantiene presente el principio de continuidad. Dicho principio fundamenta la transición entre la vida biológica (buzima en lengua bantú) y la muerte, donde esta última no significa la finalización de la existencia humana. Este proceso cíclico que conforma un nexo entre los planos de existencia material - terrenal y el de existencia espiritual (megara en lengua bantú) permite la continuidad de los individuos en la descendencia de las familias.⁴

En este sentido, el líder religioso es la persona encargada de mantener intacta la transmisión y el que supervisa las diferentes actividades rituales del culto; es quien obtiene el respeto y el reconocimiento de su entorno comunitario debido a su función de interpretador de los consejos de las distintas fuerzas espirituales.

Ahora bien, estas creencias que no poseen un cuerpo de doctrinas escritas institucionalizadas son transmitidas a través de la oralidad de una generación a otra, desde el interior de las unidades familiares hacia un contexto social más amplio. A pesar de esta forma de transmisión, que conlleva la pérdida de ciertas palabras o la entonación de algunas de ellas, el culto manifiesta una notable continuidad en cuanto a las partes que constituyen su esencialidad.⁵

En muchos sitios de África, en donde consta la presencia de los cultos cristiano y musulmán, estos coexisten con las creencias tradicionales, principalmente en zonas más alejadas de las ciudades. Estas creencias se mantienen ya que los individuos las incorporan al nacer y están ligadas al reconocimiento que la religión hace de ellos, en cuanto al papel a desempeñar, en sus sociedades.⁶ De esta forma, la concepción religiosa se encuentra arraigada desde la familia y trasciende hacia la organización social. Por tal motivo dichas creencias eran catalogadas con los criterios de tradicional, étnica y animista.⁷

Tradicional y étnica se remite a que dichas creencias están insertas en el funcionamiento o desarrollo de cada grupo social conservando el constante respeto por las fuerzas espirituales, y de esta forma trascendiendo a toda la organización social, de allí la importancia de la relación socio-familiar en la conservación de las estructuras religiosas y de los elementos que le dan existencia.⁸ En este sentido, la religiosidad se encuentra presente en el modo de vida de los pueblos africanos, lo que brinda a la llamada religión tradicional un cariz totalizador que alcanza a todos los planos de la vida cultural. La religión africana tradicional del período pre-colonial incluye la concepción del mundo que poseían los pueblos africanos, la cual contemplaba la naturaleza del Universo, de los seres humanos y de Dios.

De acuerdo a la interpretación clásica, la religión africana tradicional formaba parte de un conjunto de creencias animistas y politeístas. Retomando las palabras de Delafosse: Se ha dicho demasiado pronto, no sin cierto desdén, que la religión de los negros es el fetichismo, añadiendo generalmente a este término el calificativo de grosero. En realidad, el fetichismo

se encuentra en todas las religiones hasta en las más elevadas y espirituales, o más exactamente al lado de todas las religiones, pero no ha constituido jamás ni podría constituir una religión (Franco, 1961:50).

Por otra parte, si bien en la cosmogonía de algunas religiones africanas existen multitud de deidades, la gran mayoría de los pueblos sostenía la existencia de un Dios creador del universo, cuya máxima autoridad se manifestaba en todos los planos del mundo material e inmaterial. Este Dios, trascendente e inmanente, era seguido de un ordenamiento jerarquizado compuesto por entidades espirituales de los antepasados y de deidades menores que actuaban como nexo entre el supremo Creador y los hombres. Por último, existían otras entidades que intervenían entre los hombres debido a sus capacidades de dañar o curar según los requerimientos de estos últimos; como así también, la intervención de individuos dedicados a la magia y a la brujería.

La religiosidad bantú en el África centromeridional debió enfrentar la influencia del cristianismo impuesto por los europeos,⁹ en términos similares al que se enfrentaron los esclavos, del mismo origen étnico, en la América colonial. De este modo, se produjo un proceso de interacción religiosa por el cual se conservaban determinadas prácticas y elementos de las creencias ancestrales, a la vez que se adoptaban o adaptaban otras provenientes de la fe impuesta, siendo resignificadas de acuerdo a las condiciones sociales imperantes, como la preservación del culto a los antepasados o la trasposición en la creencia del mundo sobrenatural y la eternidad del alma.

Se denomina kimpungulu a las principales deidades de la religión congo y que fueran traídas a América. La forma singular de kimpungulu es mpungo o mpungu, y en algunas áreas de América, donde unos pocos devotos hablan kikongo, estas deidades son más familiarmente conocidos como los mpungos. El kimpungulu o mpungos son entidades espirituales naturales que fueron traídos a la existencia por el dios creador Nzambi (también llamado Nsambi, Sambi, o Nsambi Mpungu) con el fin de desatar las fuerzas de la naturaleza, atender a los espíritus de los muertos y cuidar a los hombres.¹⁰

Los mpungos son adorados en varias religiones, cada una de las cuales remonta sus orígenes a los pueblos de habla kikongo (Congo y Angola). Las primeras oleadas de esclavos que fueron traídos a América vinieron de estos pueblos. Ellos trajeron sus formas mágicas y religiosas a Cuba, Brasil, Haití, República Dominicana, Jamaica y las Bahamas. Así nacieron las tradiciones de la diáspora como Las Reglas de Congo (también conocido como Palo Monte), Kumina, Umbanda y Kimbando.¹¹

La influencia bantú congo- angoleña en el “baile del santo”

El traslado de millones de africanos esclavizados hacia América se tradujo no sólo en un impacto desde lo demográfico sino también en una impronta desde lo cultural (música, lengua, religión). En este sentido, los elementos religiosos africanos que mejor sobrevivieron y se extendieron en el territorio americano fueron, principalmente, aquellos traídos por los yoruba (Nigeria), los Ewe (Benín, Togo) y los de habla bantú (Congo, Angola).

En cuanto a la región del Río de la Plata, según los registros de envíos, los esclavos provenían mayoritariamente del área congo- angoleña,¹² lo cual daría cuenta de su origen bantú.¹³ Por otra parte, cabe señalar que, a instancias de los manuales esclavistas, las etnias

de origen bantú eran las más dóciles y aptas para las tareas domésticas, una de las funciones laborales desarrolladas por los negros en Buenos Aires (Rodríguez Molas, 1993:147-148).

El “baile del santo” constituye una ceremonia aún vigente en diversos sistemas religiosos afroamericanos. En este caso, se tendrá presente la descripción de esta ceremonia, realizada por José Ingenieros en *La locura en la Argentina*, como indicio de la vigencia de este tipo de manifestación religiosa entre los negros de Buenos Aires, hacia fines del siglo XIX.

Teniendo en cuenta la formación positivista del autor, aquí no se pretende evaluar los fundamentos ideológicos respecto a su apreciación del fenómeno descrito, sino sólo considerar el criterio de objetividad del método de observación- descripción que él empleara: “Desde allí oímos todo y vimos algo de la ceremonia... que tenía por objeto curar a un negro loco, “perseguido por los mandingas¹⁴” (Ingenieros, 1957:24-25).

Este tipo de ceremonia, realizado lejos de la presencia de los blancos, era preservado de modo oculto en ámbitos privados y, por lo tanto, fuera del alcance de la observación pública (Giménez, 2010). En este sentido, Ingenieros señala los pormenores acerca de la manera en que fue captado el fenómeno:

Debimos este favor a una cocinera negra que sirvió algunos años en nuestra casa, `ablancándose` muchos sus ideas por hallarse entre personas exentas de toda superstición religiosa.¹⁵ Poco antes de la revolución de 1893, nos ofreció llevarnos a ver algo que “no había visto ningún blanco”. Fuimos aun edificio bajo que aún existe en la Avenida Alvear, donde solían reunirse negros a bailar, y nos encerró desde la tarde en una habitación contigua a la que sirvió por la noche para “bailar el santo”¹⁶ (Ingenieros, 1957:24).

Cabe destacar que la realización de este tipo de prácticas de manera oculta se funda en la necesidad de preservación que tenían los negros ante las prohibiciones y/o persecuciones por parte de las autoridades, desde la época colonial,¹⁷ y empleada, posteriormente, como un modo de transmisión de los conocimientos religiosos entre algunos miembros de la comunidad negra. Por su parte, la Iglesia se ha encargado de difundir una imagen polarizadamente negativa acerca de ese tipo de prácticas al atribuirle a dicha estrategia un halo de oscurantismo y misterio.

No obstante: el secreto¹⁸- aún en su sentido más abstracto de alguna cosa respecto de la cual no se puede hablar o que no posee referente representable- pertenece a unos pocos que los “conocen” y pueden, por lo tanto, de alguna manera, compartirlo, pasarlo adelante enseñándolo a algunos elegidos, a través del ritual. Por lo tanto, el secreto crea la existencia de un grupo con identidad diferenciada, una red de personas que se relacionan entre sí estrechamente por el hecho de “saber” o simplemente aceptar que alguien “sabe” (...) De esta forma, un “secreto” compartido traza las fronteras de una colectividad (Segato, 2007:249).

Esta es la descripción que realiza Ingenieros sobre el “bailar el santo”: Solían reunirse, en efecto, a “bailar el santo”, ceremonia místico- brujeril que precedía a las invocaciones, profecías o curaciones. Al son de los tambores y otros instrumentos africanos se hacía ofrendas en especies ante un altar afro- católico, en que se mezclaban estampas, santos, útiles de cocina, sartenes de cuentas de vidrio, caracoles, comestibles, bebidas, armas, patas de gallo, cuernos de animales, plumas, etc.; el sacerdote o brujo hacía invocaciones en la lengua africana que a veces eran repetidas o coreadas por la concurrencia, hasta que algunas de las negras presentes se ponía a bailar agitándose cada vez más, hasta caer presa de un ataque hístico- epileptiforme, seguido de un sopor cataleptóideo, que, según la protagonista, duraba pocos minutos o varias horas. Ya el “santo” (nombre colectivo del altar o particular de alguna

imagen), estaba “bailado” entonces el brujo operaba con palabras y con las manos sobre el enfermo, si estaba allí, o le enviaba algún talismán o amuleto por medio de sus parientes, si su enfermedad impedía traerlo (Ingenieros, 1957:24).

Para comprender ese carácter de “ceremonia místico- brujeril que precedía a las invocaciones, profecías o curaciones”, debe pensárselo en función a los elementos que le dan existencia a las estructuras religiosas; en este caso: El rito, como la liturgia de formas que se repite en cada acción mística, y que deben ser respetadas para garantizar la transmisión del misterio espiritual, cuyo propósito es el equilibrio con la paz interior de cada individuo, conteniendo en sí misma la comunicación del espíritu con el cuerpo, y por sobre todo de Dios y los hombres.¹⁹

La instancia de las invocaciones y el baile tenía por objetivo la comunicación espiritual: “el sacerdote o brujo hacía invocaciones en la lengua africana..., hasta que algunas de las negras presentes se ponía a bailar”; para la concreción de aquello solicitado, la curación de un enfermo: “Ya el “santo” (...) estaba “bailado” entonces el brujo operaba con palabras y con las manos sobre el enfermo [o por medio de] algún talismán o amuleto”. En este sentido, se entiende la magia “como el elemento que permite crear una comunicación con las fuerzas de energía espiritual, dentro de ese contexto, que se inicia a partir de la comunión sagrada”.²⁰

La acepción de “santo” en referencia al baile permite remitir a las ceremonias religiosas en Brasil y Cuba, donde se denominan “santos” a las divinidades africanas y que ser poseído por ellas implica “caer en santo” o “recibir el santo”.²¹ Es por esta razón que los adherentes a algunas tradiciones de la diáspora africana se refieren a los mpungos como “santos” y dibujar paralelismos entre los dos”.²²

En el culto tradicional Congo, la energía de cada mpungo o fuerza de la naturaleza reside en un recipiente llamado nkisi o nganga; el sacerdote, encargado del nganga (llamado Tata o Yaya), lo utiliza para lanzar hechizos o hacer acuerdos con el mpungo. Cada mpungo tiene sus propios sacrificios de animales, ofrendas, alimentos, colores y números sagrados. La comunicación con el mpungo generalmente se logra a través de la adivinación, usando una herramienta especial en el nganga llamada mpaka (un pequeño cuerno lleno de objetos mágicos).²³

En Buenos Aires, el sacerdote oficiante de la ceremonia era llamado tata,²⁴ tal como lo señala Ingenieros según los dichos de su cocinera: “nos refirió que al enfermo lo habían llevado a la Convalecencia, pues “El Tata” no lo había curado”; el mismo nombre que recibe el sacerdote de los candomblés de influencia bantú, en Bahía. A diferencia de lo sucedido en las macumbas de Río de Janeiro, de influencia bantú, en este ritual el tata no entra en trance sino las iniciadas (Ratier, 1977:136-137).

Estas iniciadas, que caían en trance, fueron caracterizadas en los siguientes términos: “Las mujeres que ‘bailaban en santo’ solían enloquecerse (...) eran por lo general, las más ardorosas de temperamento y livianas de costumbres, siendo creencia general entre los negros que ‘tenían gancho’ para hacerse desear de los blancos” (Ingenieros, 1957:24).

En cuanto a la función terapéutica del ritual, una vez “bailado el santo” el sacerdote procedía mediante palabras y manos sobre el enfermo, pero en la distancia lo hacía a través de un objeto portador de Fuerza Vital (talismán, amuleto) para curar al afectado. Este rasgo curativo se correspondería, en Brasil, con la forma de proceder de los sacerdotes angolas o congos, quienes habrían deformado la función cültica del rito hacia un simple curanderismo (Ratier, 1977:137). En este aspecto, Ingenieros señala también las prácticas de los sacerdotes

de las naciones africanas²⁵ hacia aspectos vinculados con el curanderismo: los negros constituían la clientela de los hechiceros de cada “nación”, que conservaban cierto carácter sacerdotal, aunque sus creencias originarias ya corrompidas por la adición de imágenes, dogmas y prácticas católicas. Estos hechiceros, en rigor, eran verdaderos “brujos”, pues reunían funciones de sacerdotes, curanderos, adivinos, encantadores y desencantadores (Ingenieros, 1957:23).

La instancia de ofrendas, en la concreción de un acuerdo con las divinidades, se encuentra presente en la ceremonia descrita por Ingenieros: “se hacía ofrendas en especies ante un altar afro- católico, en que se mezclaban estampas, santos, útiles de cocina, sartas de cuentas de vidrio, caracoles, comestibles, bebidas, armas, patas de gallo, cuernos de animales, plumas²⁶” (Ingenieros, 1957:24).

En cuanto a la referencia de Ingenieros acerca del “santo (nombre colectivo del altar o particular de alguna imagen)”, éste puede entenderse como el empleo del término “santo” para designarlo o bien que dicho altar estuviera destinado sólo a un santo; en este sentido, no se evidencian altares colectivos dentro de la liturgia africana, sino que cada altar está dedicado a una determinada divinidad (Ratier, 1977:135).

Al margen del criterio de sincretismo empleado por Ingenieros, al considerar el altar afro-católico y la idea de santos como aspectos esenciales de las religiones de raíz africana en América, se evidencia ciertos mecanismos de preservación²⁷ que iban desde el mencionado sentido de secreto hasta la identificación de las divinidades africanas con santos católicos: En secreto, practicaban la adoración a sus dioses para evitar la persecución del Santo Oficio (Inquisición). Poco a poco van encontrando en los Santos y Santas de la Iglesia Católica el ropaje bajo el cual pueden guardar a sus dioses. Surgen así los Santos como producto de las identidades entre los Santos del Panteón Católico y las deidades africanas. Esto es lo que algunos sociólogos llaman cimarronaje ideológico, es decir, se procedió a ponerle una máscara blanca a los dioses negros. Por esto, los rituales de las Religiones Afroamericanas, más allá de su carácter místico o práctico, adquieren para la época la forma de cimarronaje religioso, de protesta mística, de negritud militante (Fernández Cano, 2005).

De este modo, el propio Ingenieros reconocía la considerable influencia africana en el mestizaje religioso desarrollado en América, considérese, en este caso, la ascendencia bantú para el área rioplatense: La mestización espiritual afro- católica fue mucho más intensa que la hispano- indígena; dioses y diablos, ángeles y vírgenes, se anegraron al vivir entre negros; y demostraron buen tacto las autoridades eclesásticas al inventar algunos santos negros, estimulando así el celo de las cofradías (Ingenieros, 1957:25).

Ahora bien, al tratarse de una manifestación religiosa, realizada por miembros de un sector social subalternizado, a su vez, implicaba un mecanismo de representación cultural e identitaria (Giménez, 2008): “es posible hablar del culto como una voluntad de ser y, más particularmente (...) como una voluntad de ser minoría, o sea, como la manifestación de una vocación minoritaria” (Segato, 2007:243).

Mientras que en lo público las representaciones religiosas de los negros se encuadraban, mayormente, en la liturgia católica, en lo privado se mantenían y se transmitían ciertas prácticas con un mayor sentido religioso africano (Giménez, 2010). De tal modo se gestaba una instancia de paralelismo espiritual, mediante el cual ambas tradiciones coexistían sin diluirse, una en la otra, en la conciencia de las mismas personas que lo experimentaban.²⁸

Algunas reflexiones:

En el presente trabajo se ha tratado de rastrear la influencia bantú congo- angoleña en una ceremonia religiosa observada en Buenos Aires, a finales del siglo XIX. Dicha influencia se sustenta en la procedencia misma de la mayor parte de los esclavos trasladados al Río de la Plata.

El denominado baile del santo fue presenciado y descripto por José Ingenieros hacia 1893, una fecha un tanto tardía al contemplarse la baja representación demográfica de la población negra y, por lo tanto, creyéndose dicha manifestación prácticamente extinta hacia este período, tal como él mismo lo señalara.

En el campo religioso, el proceso de transculturación en América fue producto de la interacción entre la religiosidad católica y religiosidades alternativas (de origen africano y/o americano). En este sentido, al contemplarse el fenómeno descripto por Ingenieros, en Buenos Aires, puede observarse cierta similitud con algunas prácticas religiosas de influencias bantú del área congo- angola y de América.

Esos aspectos contemplan desde la realización misma de la danza ritual (bailar el santo con el acompañamiento de los instrumentos africanos) y sus elementos operativos (las ofrendas ante un altar afro-católico), hasta el accionar de sus actores (las invocaciones del tata en lengua africana, el baile y el estado de trance de las iniciadas, la curación sobre el enfermo).

Si bien, los elementos examinados no permiten definirlo como un culto particular, dedicado a un santo-deidad específica, cabe señalar que la mencionada ceremonia se presenta como un ritual preservado de modo oculto.

El modo en que Ingenieros describe las condiciones en las que fue observado el fenómeno, permite inferir la preservación del ritual como en una de las últimas manifestaciones de resistencia de un sector social, evidentemente, reducido dentro de un contexto de crecimiento y transformación demográfica; y que a partir de su realización de manera oculta se transmitían ciertas prácticas con un mayor sentido religioso africano.

Bibliografía:

Fernández Cano, Jesús (2005) “Entre Oyá y Santa Teresa. El controvertido asunto del sincretismo en la santería”, en *Gazeta de Antropología*, 21, art.17, ISSN 0214-7564 http://www.ugr.es/~pwlac/G21_17Jesus_Fernandez_Cano.html

Franco, José (1961) *Afroamérica*, La Habana, publicaciones de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología

Giménez, Gustavo Javier (2008) “Mecanismos de representación cultural. Expresiones músico-religiosas africanas en Buenos Aires (1776-1810)” En VI Jornadas Nacionales de Historia Moderna y Contemporánea, UNLU, Luján, 17 al 20 de septiembre

----- (2010) “Entre lo público y lo privado. La continuidad de las expresiones culturales afroporteñas (1820-1852)”, en *Estudios Históricos- CDHRP*, Año II, Marzo 2010, N°4, ISSN: 1688-5317. Uruguay

Ingenieros, José (1957) *La locura en la Argentina*, Buenos Aires, Elmer Editor

Ngou - Mve, Nicolás (2000) "Mesianismo, cofradías y resistencia en el África bantú y América colonial", en Beluce Belucci (Coord.) Congresso ALADAA, Cultura, poder e tecnologia: Africa e Ásia face a globalização, vol. 1, pp. 156 - 157

Ortiz Oderigo, Néstor (2007) Diccionario de africanismos en el castellano del Río de la Plata, Caseros, EDUNTREF

Ratier, Hugo (1977) "Candombes porteños", en Vicus cuadernos de Arqueología, Antropología, Etnología 1:87- 150, Amsterdam, John Benjamin B.V.

Rodríguez Molas, Ricardo (1993) "Aspectos ocultos de la identidad nacional: los afroamericanos y el origen del tango", en Ciclos, Año III, Vol. III, N°5, Buenos Aires

Segato, Rita Laura (2007) La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad, Buenos Aires, Prometeo libros

Sitios web consultados:

<http://www.doyo.com.ar/frame.htm> (Consulta realizada 23/4/2015, 22:36 hs.)

<http://translate.google.com.ar/translate?hl=es&sl=en&u=http://readersandrootworkers.org/wiki/Category:Kimpungulu&prev=search> (Consulta realizada 10/5/2015, 20:15 hs.)

http://www.ugr.es/~pwlac/G21_17Jesus_Fernandez_Cano.html (Consulta realizada 6/4/2015, 10:20)

* Doctorando (FFyLL, UBA) e Investigador (UNLu); Magíster y Especialista en Ciencias Sociales c/mención en Historia Social, Licenciado y Profesor en Historia.

¹ "Estos pueblos, de los cuales se ha dicho a veces que carecen de una religión, se cuentan en realidad entre los más religiosos de la tierra. En ellos las preocupaciones de orden divino se imponen ordinariamente a las preocupaciones de orden humano" (Maurice Delafosse) (Franco, 1961:49)

² Desde las regiones Ashanti y antiguo Dahomey por el norte, hasta la región congo - angoleña por el sur

³ En el candomblé, expresión religiosa de origen yoruba, el Ser Supremo es llamado Olodumare y sus entidades religiosas son conocidas como orisas. En <http://www.doyo.com.ar/frame.htm> (Consulta realizada 23/4/2015, 22:36 hs.)

⁴ "La primera culmina con la existencia material y la segunda retoma el mundo de partida, proceso oculto durante la gestación, entrelazándose nuevamente con el mundo espiritual. Y, desde allí, puede ayudar a los descendientes a reencarnar o reaparecer en el mundo de los vivos, dentro del cuerpo biológico de algunos de sus descendientes". En <http://www.doyo.com.ar/frame.htm> (Consulta realizada 23/4/2015, 22:36 hs.)

⁵ "Si bien podemos sostener que los procesos colonialistas han influenciado en la actual sociedad del África Negra no podemos afirmar que la tradición mística se haya olvidado. Por el contrario, las concepciones religiosas siempre procuran sobrevivir en los grandes períodos de crisis social, bajo verdaderas formas sincréticas que permiten al hombre mantener intacta la esencia de su creencia. Y así como sucede en la tierra natal del África, también las religiones africanas en América, encontraron en la fuente del sincretismo de las religiones dominantes, la fuerza de supervivencia. Un sincretismo meramente social que no impide ni altera de ningún modo el fundamento del culto y las estructuras de sus rituales. Por último la religión conserva una historia, un cuerpo Sacerdotal jerárquico, una comunidad de creyentes y sus templos, sin embargo, no cuenta con textos sagrados. Esto se debe, a que la existencia de la religión puede conservarse de generación en generación, por medio de las prácticas rituales, las cuales permiten que el lenguaje místico solo sea transmitido de Sacerdote a Iniciado". En <http://www.doyo.com.ar/frame.htm> (Consulta realizada 23/4/2015, 22:36 hs.)

⁶ "Son sus dioses seres familiares cuya presencia se revela a cada instante y lejos de los cuales es materialmente imposible permanecer, pues su influencia inmediata y constante se ejerce sobre todos los actos cotidianos y dirige la orientación de todas las ideas". Franco, J. *Op. Cit.*, p. 50

⁷ Delaffosse, Maurice. Las civilizaciones negras africanas. En <http://www.doyo.com.ar/frame.htm> (Consulta realizada 23/4/2015, 22:36 hs.)

⁸ El mito, el rito y la magia. En <http://www.doyo.com.ar/frame.htm> (Consulta realizada 23/4/2015, 22:36 hs.)

⁹ "Frente al proselitismo europeo de los siglos XVI y XVII, los africanos (antes o después de ser capturados) no tenían otro marco de referencias, sino sus propias culturas. Para observar su conducta frente al cristianismo, nos limitaremos al caso del África Central y Austral, a esta región que presentaba una compacta homogeneidad cultural que asombró a los mismos europeos desde el principio: la cultura bantú. En esta cultura, la religión era ya algo muy importante antes de la llegada de los europeos; tan importante que la vida entera de un ser humano, desde su nacimiento hasta su muerte e incluso después de esta muerte, giraba en torno a la existencia de un Ser Superior y Todopoderoso llamado Nzambiampungu o, según las numerosas lenguas de este grupo, Nzame, Nzambi, Nzambe, Nñambi, etc. Después de su muerte, los sabios bantú recibían de parte de sus descendientes un culto particular, el culto de los antepasados, para que estos pudieran interceder a favor de los vivos ante el Todopoderoso, cada vez que el pueblo o la familia padecía alguna calamidad o desgracia. Instrumentos y ritos apropiados servían para facilitar el contacto con el más allá y para asegurarse de la benevolencia de los ancestros y la del mismo Nzambiampungu." (Ngou - Mve, 2000:156 - 157)

¹⁰ En <http://translate.google.com.ar/translate?hl=es&sl=en&u=http://readersandrootworkers.org/wiki/Category:Kimpungulu&prev=search> (Consulta realizada 10/5/2015, 20:15 hs.)

¹¹ En <http://translate.google.com.ar/translate?hl=es&sl=en&u=http://readersandrootworkers.org/wiki/Category:Kimpungulu&prev=search> (Consulta realizada 10/5/2015, 20:15 hs.)

¹² "Los angola congoleños pertenecen al grupo humano y a las culturas bantúes.(...) En el Río de la Plata, la gravitación angola congoleña se hizo sentir en todos los aspectos de la cultura, tanto material como espiritual, (...) El hecho responde, fundamentalmente, a que los negros de Angola y del Congo fueron introducidos en el Río de la Plata en número muy superior al de los provenientes de las zonas sudanesas y de otras regiones culturales del inmenso continente" (Ortiz Oderigo, 2007: 32)

¹³ "La influencia de los pueblos bantúes, en lo étnico, en lo artístico, en lo social y lingüístico, extiende robustas alas con amplia generosidad por todos los cielos del Nuevo Mundo. Desde Estados Unidos y Canadá hasta las Indias Occidentales y el Río de la Plata se la puede advertir" (Ortiz Oderigo, 2007:43)

¹⁴ "El mandingo es un pueblo perteneciente al grupo etnocultural de los negros guineo sudaneses islamizados, aposentado en Gambia y la ex Guinea francesa.(...) el vocablo *mandingo*, además, significa "persona inquieta", "persona revoltosa", "individuo penenciero", etcétera. Por lo cual en la Argentina y en el Uruguay, así como en otras naciones americanas, la voz *mandinga* sirvió, por error, para designar al Diablo y dar vida a una serie de frases vinculadas con el Demonio" (Ortiz Oderigo, 2007: 136-137)

¹⁵ "Posteriormente nos refirió que al enfermo lo habían llevado a la Convalecencia, pues "El Tata" no lo había curado, agregando despectivamente que los bailes del santo eran "cosas de negros" (Ingenieros, 1957:25)

¹⁶ "En Buenos Aires alcanzaron los negros su mayor auge durante la tiranía de Rosas (...); después han desaparecido esas ceremonias junto con los negros, siendo tal vez uno de los últimos "bailes del santo" el que hemos presenciado en la adolescencia, por el año 1893" (Ingenieros, 1957:24)

¹⁷ "En las *rancherías* y *cofradías*, el culto católico estaba corrompido por remembranzas africanas; pero, hecho más significativo, los negros fueron agrupándose en *naciones*, para celebrar clandestinamente ciertas prácticas y fiestas religiosas que la Iglesia perseguía. (...) Aunque los negros brujos tenían una clientela distinta de los religiosos católicos, solían perseguírseles, porque no faltaban damas adineradas que creían en sus artes, prefiriendo el brujo de color, al sacerdote de sus creencias" (Ingenieros, 1957:23,25)

¹⁸ "Toda la idea de "secreto", en contraposición a la idea de "misterio"- tal como me fuera explicada por un sacerdote uruguayo residente en la Argentina-, tan central en esta traducción religiosa, apunta hacia la experiencia de un grupo singular en el interior de una sociedad mayor. "El misterio", como él me dijo, no pertenece a nadie y es afirmado por la jerarquía del clero (católico) que, aunque tiene su custodia, no la descifra ni penetra en el enigma" (Segato, 2007:279)

¹⁹ En <http://www.doyo.com.ar/frame.htm> (Consulta realizada 23/4/2015, 22:36 hs.)

²⁰ *Ibidem*

²¹ "El sacerdote o la sacerdotisa se llaman *padre* o *madre de santo*, y los iniciados *hijos de santo*. En Cuba el toque del tambor de los cultos religiosos se llama "toque de santo" (Ratier:1977:135)

²² En <http://translate.google.com.ar/translate?hl=es&sl=en&u=http://readersandrootworkers.org/wiki/Category:Kimpungulu&prev=search> (Consulta realizada 10/5/2015, 20:15 hs.)

²³ *Ibidem*

²⁴ “En distintos idiomas anotados en el inmenso continente comprendido el angoleño y el kimbundu –ambos de lavantada influencia en el castellano de América-, este vocablo aparece con el mismo significado que entre nosotros se le otorga, así como el de ‘espíritu protector’. Los *candomblés* afrobrasileños que recibieron contribuciones culturales por las venas de Angola y del Congo utilizan el verbo *tata*, en lugar del de *pai* (padre) que emplean los de matriz sudanesa”(Ortiz Oderigo, 2007:201)

²⁵ Las naciones constituyeron una forma de asociación de los negros según del supuesto origen étnico de sus miembros, que coexistían con las cofradías durante la época colonia, y que fueran legalmente reconocidas a partir del Reglamento de Sociedades Africanas, de 1823

²⁶ “Veamos cada uno de los elementos que éste [Ingenieros] señala y sus posibles funciones de acuerdo a las que tienen actualmente en Brasil: *Estampas y santos*: por obra del sincretismo, infaltable en todos los altares religiosos afro- americanos. *Útiles de cocina*: utilizados para contener ofrendas de alimentos ofrecidas a los dioses, y el agua a ellos destinada. *Sartas de cuentas de vidrio*: cada divinidad tiene las suyas propias, con un color simbólico distintivo. *Caracoles*: importantísimo como símbolos de las deidades marinas. *Comestibles y bebidas*: usados en ofrendas. El dios recibe de ellas el ‘espíritu’ y los concurrentes las consumen en un rito de comunión. *Armas*: la escopeta se usa como símbolo de los dioses cazadores; la espada simboliza al dios de la guerra, el hierro y los agricultores. *Patatas de gallo*: resto quizás de un sacrificio. En Brasil, cuando se sacrifica una gallina o gallo, sus patas son depositadas en un altar. *Cuernos de animales*: presentes en las casas de *Candomblé* bahianas, como amuleto o talismán; también hay imágenes talladas en asta” (Ratier, 1977:135-136)

²⁷ “Se dan en la santería dos fenómenos, 1) sentirse identificado en parte o por completo con la religión católica, y 2) haber adoptado solamente algunos signos externos de esa religión como medida de protección ante la sociedad y como tradición”. (Fernández Cano, 2005)

²⁸ Merlino y Rabey citado por Segato para dar cuenta del resultado sincrético entre el catolicismo y culto andino prehispánico a la Pachamama (Segato, 2007:234)

**THE CUBAN MAJA:
LA MULATA IN THE WORK OF VÍCTOR PATRICIO LANDALUZE**

**Madeleine Haddon
Princeton University
United States
mhaddon@princeton.edu**

Caribbean: Art at the Crossroads of the World

Spanish artist, Víctor Patricio Landaluze, known in the twentieth century as “the most Cuban painter of his time,” originally came to Cuba in 1850 on his way to Latin America.¹ However, after traveling to Mexico for five months in 1858, he returned to Cuba where he would remain for the rest of his life.² Landaluze spent his life depicting in prints, watercolors, and paintings all aspects of Cuban life, becoming the most popular and commonly reproduced artist of nineteenth-century Cuba.³ His prolific oeuvre is uncontested as the most detailed visual documentation of quotidian life for nineteenth-century Afro-Cubans. His produced not only the most accurate observations but also among the most humanistic images of people of color in the nineteenth-century.⁴

Landaluze’s fascination with the Cuban mulata is discussed throughout the scholarship on his work, mostly as an example of his perpetuation of racist stereotypes prevalent in nineteenth-century Cuba. However, aspects of Landaluze’s mulatas diverge from her typical characterizations in contemporary Cuban literary and visual culture. The similarity of Landaluze’s mulata to Francisco de Goya’s maja demonstrates her significance within his oeuvre as more than simply a character type, but an expression of his Spanish origins. Through the mulata, Landaluze extends Goya’s legacy into Caribbean costumbrismo, appropriating Goya’s iconography for the maja to produce one of the most influential images of Cuban identity.

Landaluze, born in Bilbao in 1825, began his artistic training at the Academy of San Fernando in Madrid, most likely under the tutelage of Federico de Madrazo.⁵ Following in the footsteps of Madrazo and Mariano Fortuny, he eventually left Madrid to study lithography in Paris.⁶ Although the specific dates of his training in France are unknown, Landaluze subsequently returned to Spain to study with Fortuny whose teachings are evident in his skill with watercolor and attention to

¹ Olga López Núñez and Denia García Ronda, *Víctor Patricio Landaluze* (1830-1889) (Bilbao: Museo de Bellas Artes de Bilbao, 1998), 9.

² Lázara Castellanos, *Víctor Patricio Landaluze*, (La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1991), 17.

³ Kwame Dixon and John Burdick, *Comparative perspectives on Afro-Latin America* (Gainseville, FL: University Press of Florida, 2012), 116. Alison Fraunhar, “Tropics of Desire: Envisioning the Mulata Cubana,” *Emergences* Vol. 12, No.2 (2002), 221.

⁴ Ramón Cernuda, *Important Cuban Artworks, Volume 13* (Miami: Cernuda Arte, 2015), 10. Fraunhar, “Tropics of Desire: Envisioning the Mulata Cubana,” 221.

⁵ Lopez Núñez and Ronda, *Víctor Patricio Landaluze*, 9.

⁶ Dixon and Burdick, *Comparative perspectives on Afro-Latin America*, 116.

minute detail.⁷ Fortuny's Orientalist images of southern Spain and North Africa were influential in developing Landaluze's own passion for romantic depictions of the exotic and picturesque.⁸ Landaluze possibly left Spain to differentiate himself from the many Spanish painters following in Fortuny's footsteps. Latin America, perceived by Europeans as lacking in comparable artistic talent, presented an atmosphere in which he could more easily distinguish himself.

Once in Cuba Landaluze became known for his costumbrista illustrations, commissioned by Havana newspapers and magazines such as *El Mono Muza*, *Juan Palomo*, and *Don Junípero*, which Landaluze directed between 1862 and 1867 (Figures 1-2).⁹ Costumbrismo was a pictorial and literary genre that first emerged in eighteenth-century Europe in response to populist desires for depictions of everyday life and specific social types found within a region.¹⁰ The genre permeated throughout the Caribbean, first appearing in Havana's periodicals between 1790 and 1805, as a means of recording and often protesting the cultural changes and social formations produced by the island's increasing racial and economic diversity.¹¹

Costumbrismo informed the European imaginary of the Caribbean as part of a precedence of typecasting the unfamiliar in order to mitigate any disruptions to Europe's colonial dominance, dating back to eighteenth-century casta paintings in the Americas (Figure 3) and Agostino Brunias' documentation of the mixed race population in Dominica (Figure 4). Pictures such as these were produced to fabricate Latin American and Caribbean typologies that could be easily ordered and classified into specific hierarchies.¹² Costumbrismo carried on this tradition, most often in print, a medium that unlike painting allowed these representations to be rapidly produced and broadly disseminated. Costumbrismo's proliferation also offered both a textual and visual platform for Cubans to define their identity within their own parameters.¹³ Landaluze was commissioned as early as 1850 to produce illustrations for one of Cuba's first anthologies of costumbrismo, *Los*

⁷ José Antonio Portuondo, "Landaluze y el Costumbrismo en Cuba," *Revista Biblioteca Jose Martí*, Number 1 (January – April 1972), 59.

⁸ Castellanos, *Víctor Patricio Landaluze*, 17.

⁹ Dixon and Burdick, *Comparative perspectives on Afro-Latin America*, 116. Miguel Itturia Savón, *Espanoles en la cultura cubana* (Sevilla: Renacimiento, 2004), 55.

¹⁰ Fraunhar, "Tropics of Desire: Envisioning the Mulata Cubana," 221.

¹¹ Dixon and Burdick, *Comparative perspectives on Afro-Latin America*, 118.

¹² Edward J. Sullivan, *San Juan to Paris and back: Francisco Oller and Caribbean Art in the era of Impressionism* (New Haven: Yale University Press, 2014), 19.

¹³ Portuondo, "Landaluze y el Costumbrismo en Cuba," 52.

cubanos pintados por sí mismos (Figure 5), based on *Los españoles pintados por sí mismos* (1843), and the first of its kind in Latin America.¹⁴

There was no precedence in Cuba for the sardonic caricatures Landaluze produced, and his criticism knew no bounds.¹⁵ His imagery captured the breadth of Cuba's multi-racial atmosphere beginning to dominate the island and demand for independence from Spain's colonial rule. Landaluze produced a prolific number of costumbrista illustrations, published in journals, books, and colorfully illustrated cigarettes packages known as *marquillas cigarreras*. His success is a testament to Cuba's demand, from the mid-nineteenth-century onward, for political and social satire and the importance of images within the island's escalating production of its own popular culture.¹⁶ Landaluze's figures created and reinforced established archetypes that both criollos, Cubans of Spanish descent, and Afro-Cubans aspired to.¹⁷

From the 1860s onward Landaluze was fascinated onward by Cuba's mixed race women, colloquially known as *mulatas*. Although the *mulata* had been present in Cuban culture since the late 1830s, her reoccurrence throughout Landaluze's costumbrismo solidified her significance in nineteenth-century Cuba.¹⁸ Described as the "Cuban odalisque,"¹⁹ the *mulata* was depicted as a hypersexual, immoral, and often tragic figure, epitomized by the local proverb: "*Blancas son para casar, negras son para trabajar, y mulatas son para amar.*"²⁰ The *mulata*'s racial ambiguity contributed to her portrayal as both beautiful and malicious, tragic victim and active temptress, accepted and shunned, an oscillation prevalent in Landaluze's work.²¹ She was best known for her rabid quest for white men whose conquest could improve her status within Cuba's racial and social hierarchy, an identity mythologized by Cirillo Villaverde's *Cecilia Valdes* (1839).²² Villaverde's characterization of the *mulata* as a woman with "a small mouth and full lips, indicating voluptuousness rather than strength of

¹⁴ Ramos, "A Painter of Cuban Life: Víctor Patricio Landaluze and Nineteenth-Century Cuban Politics (1850-1889)," 76. Sources disagree if Landaluze produced the illustrations for *Los cubanos pintados por sí mismos* while in Spain or Cuba.

¹⁵ Cernuda, *Important Cuban Artworks, Volume 13*, 11.

¹⁶ Itturia Savón, *Españoles en la cultura cubana*, 55.

¹⁷ Fraunhar, "Tropics of Desire: Envisioning the *Mulata Cubana*," 222.

¹⁸ Ramos, "A Painter of Cuban Life: Víctor Patricio Landaluze and Nineteenth-Century Cuban Politics (1850-1889)," 122.

¹⁹ *Ibid.*, 188, 213.

²⁰ Fraunhar, "Tropics of Desire: Envisioning the *Mulata Cubana*," 219.

²¹ *Ibid.*

²² Ramos, "A Painter of Cuban Life: Víctor Patricio Landaluze and Nineteenth-Century Cuban Politics (1850-1889)," 130.

character,”²³ and a magic spell that “did not allow one’s mind to wander but instead only to admire her and overlook the shortcomings or excess of her lineage,”²⁴ defined her identity in Cuba’s popular imagination as well as abroad. First released as a short story, *Cecilia Valdes* was published as novel in Cuba, Europe, and the United States throughout the end of the nineteenth-century.²⁵

Landaluze’s portrayals of the mulata differ across mediums. He is more caustic in prints such as “El Baile de Color en Mariano” (Figure 6), published in *Don Junípero*, where she is caricatured as searching for any man’s attention, white or black. His more sympathetic depictions emerge in the 1880s, towards the end of his career and removal from public life. In 1874, Landaluze moved outside of Havana to take on a municipal position in Guanabacoa, a small predominately Afro-Cuban town, after which he produced more watercolors and oil paintings than prints.²⁶ In 1881 he married a wealthy Cuban widow providing him with the financial security and the leisure time to paint, liberated from depending on his income from commissioned illustrations.²⁷ Given his renown in print, paint, whether oil on canvas or watercolor, may have been a medium in which Landaluze felt the most at ease to experiment and express his more personal and controversial opinions. Additionally, Landaluze’s attitude towards the mulata, and Afro-Cubans more broadly, may have evolved after living in Cuba for over thirty years, longer than he ever did in Spain. His constant observation and illustration of the island’s diverse population possibly produced a more nuanced perception of Afro-Cubans as individuals rather than simply stereotypes.

The shift in Landaluze’s presentation of the mulata first occurs in his most famous series of costumbrista illustrations, *Tipos y costumbres de la isla de Cuba* (1881). This book paired his images with texts by a variety of Cuban intellectuals who intended to revise *Los cubanos pintados por sí mismos*. Antonio Bachiller y Morales, author of the book’s introduction, was persecuted by the Spanish authorities in Cuba for his public support of racial equality and Cuba’s independence.²⁸ Landaluze’s collaboration with a figure like Bachiller departs from the pro-Spanish publications he traditionally illustrated for, and possibly an

²³ Cirilo Villaverde, *Cecilia Valdes or El Angel Hill* (New York: Oxford University Press, 2005), 13.

²⁴ Ibid.

²⁵ Asiel Sepúlveda, “Humor and Social Hygiene in Havana’s Nineteenth-Century Cigarette Marquillas,” *Nineteenth-Century Art Worldwide* Vol.14, No. 3 (Autumn 2015), 5.

²⁶ Lopez Núñez and Ronda, *Víctor Patricio Landaluze (1830-1889)*, 19.

²⁷ Ramos, “A Painter of Cuban Life: Víctor Patricio Landaluze and Nineteenth-Century Cuban Politics (1850-1889),” 171.

²⁸ Vera M. Kutzinski, *Sugar’s Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1993), 61.

opportunity for him to demonstrate a more progressive understanding of Cuban identity than in his satirical prints.²⁹ In stark contrast to *Los Cubanos pintados por sí mismos*, which makes no reference to Afro-Cubans, the mulata along with her male counterpart, the calesero (black or mixed race coachmen), are both prominently displayed in the frontispiece of *Tipos y Costumbres* (Figure 7).

Landaluze's "La Mulata de Rumbo" (Figure 8) accompanied Francisco de Paula Gelabert's story of a mulata enslaved by "el elemento heterogéneo que la seduce, que la conquista, que la malea y la pervierte, responsable es de sus faltas, de sus vicios...la vida idolente, la vida del desorden, del abuso y de la inmoralidad,"³⁰ that equated her racial heterogeneity with a predisposition towards indulgence and depravity. In contrast, Landaluze's print depicts his mulata in a composition traditionally reserved for portraits of European aristocrats. Her physiognomy expressed through her elegant dress, graceful gesture, and overall pleasing appearance conveys a woman of refinement to the nineteenth-century viewer who, like Gelabert, understood physical appearance as correlated to personal character. Although her pose with a hand in the crook of her waist accentuates her voluptuousness, a trait used to illustrate the mulata's promiscuity, her gaze is not concerned with seducing the viewer, but amused by something outside of the frame. Combined with her coquettish expression, Landaluze portrays a woman of agency, whose virtue is not dependent upon the desire of her white male viewer. The print's caption, "La Mulata de Rumbo," "rumbo" referring to direction or movement, further implies her sense of autonomy and freedom to move throughout Havana, a privilege prohibited from most women in the nineteenth-century.³¹

There is a greater degree of realism in "La Mulata de Rumbo" than any of Landaluze's previous images of the mulata, creating the impression that a real woman posed as his muse.³² Her isolation on a blank background recalls Édouard Manet's portrait of his model and muse, V́ictorine Meurent (Figure 9), the emptiness of the print, like in Manet's painting, providing an unmediated view of her beauty. Landaluze's highlighting of the mulata as a singular figure, also removes the interference of the amorous and familial entanglements that define her portrayal in the accompanying text.

Landaluze's illustration of the mulata as an independent persona and no longer merely a recipient of the desirous male gaze departs from any previous costumbrista imagery of the mulata. Juan Mart́inez Villergas, with whom

²⁹ Cernuda, *Important Cuban Artworks, Volume 13*, 11.

³⁰ Antonio Bachiller y Morales and V́ctor Patricio Landaluze, *Tipos y costumbres de la isla de Cuba: colecci3n de art́culos* (Havana: Miguel de Villa, 1881), 33.

³¹ Sepúlveda, "Humor and Social Hygiene in Havana's Nineteenth-Century Cigarette Marquillas," 6.

³² Portuondo, "Landaluze y el Costumbrismo en Cuba," 70.

Landaluze cofounded Cuba's first journal of social caricature in 1857, published in the 1860s "La Vida y Muerte de la Mulata" (Figures 10-12), one of the most detailed accounts of the mulata's life in Cuban costumbrismo. 33 Villergas does not once represent the mulata as a singular figure. In contrast to the portrait of the fair-skinned woman continually seen to her the left, in each image the mulata is depicted clamoring for the attention of white men.³⁴

Landaluze's painting, *La Mulata y su Dueña* (Figure 13), from the same year as "La Mulata de Rumbo," brings the print to life in vivid color. Both women have richly patterned dresses with ruffled hems falling behind them in elegant folds, almost identical flowered shawls draped over their arms and back, and black hair coiffed with a flower to the side of their head. Both raise one arm holding a fan, the other tucked into their waist to display wrists with bangles and slender forearms. The woman in *La Mulata y su Dueña* seems to be of a lighter complexion, but her minute facial features do not make clear if Landaluze intended for her to be understood as whiter or more racially ambiguous than "La Mulata de Rumbo."

The mulata in both *La Mulata y su Dueña* and "La Mulata de Rumbo" shares more visual similarities with Francisco de Goya's Spanish *maja* than any images of the mulata by Landaluze's Cuban contemporaries. The *maja*, like the mulata, was an archetype of Spanish femininity defined as "a young woman of the popular classes in Madrid known for her forthright – and sexy – demeanor," similarly demonized for her claim to public autonomy. 35 As an aspiring printmaker trained in the Spanish academy, Landaluze would have been deeply familiar with Goya's work. While in Madrid, copying Goya's tapestry cartoons, housed in the Spanish royal collection, heavily influenced Landaluze's drawing style.³⁶ Goya's cartoons resemble costumbrista illustrations and are precursors to his printed series *Los Caprichos* (1799), Spain's first contemporary satire by an artist of the royal court, and the ideal model for Landaluze's own development of caricature in Cuba. 37 In *Los Caprichos*, Goya developed an iconography for the *maja* that he expanded upon throughout his career in both prints and paintings.

The uncanny resemblance between *La Mulata y su Dueña* and Goya's print, *God Forgive Her: And it was her mother* from *Los Caprichos* (Figure 14) suggests that Landaluze's painting is modeled after this very image. The provocative postures of both women are reversed but almost identical. Both hold an open fan up in the

³³ Kutzinski, *Sugar's Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism*, 69.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Janis Tomlinson, *Goya: Images of Women* (New Haven: Yale University Press, 2002), 57-8.

³⁶ Castellanos, *Víctor Patricio Landaluze*, 17.

³⁷ Francisco Calvo Serraller, *Goya: Imagen de la Mujer* (Madrid: Museo Nacional del Prado Prado: Fundación Amigos del Museo del Prado, 2001), 48.

air, an arm draped across their torso as they lean backwards to accentuate their figure, with a gaze directed at their beholder. Both women expose small dainty feet peeking out from below their dresses, pointed outward to ensure the viewer notices their white high-heeled shoe. This revelation of a woman's foot was understood in both Cuba and Spain as purposeful sexual innuendo.³⁸ The shawl draped over the arms of the mulata and the mantilla over the head of the maja indicate that they are in public locations and trespassing beyond the domestic sphere. This brazen defiance of the historic standards of female decorum was a direct challenge to the machismo culture that had traditionally defined both Spain and Cuba.³⁹

Charles Baudelaire described the relationship between Goya's majas and celestinas as "those white and slender Spanish women whom the old and eternal women adore and prepare for a Sabbath night or nocturnal prostitution."⁴⁰ The dueña in Landaluze's picture is analogously understood as a decaying older woman who offers advice based on her experience as once young and beautiful. Like Goya, Landaluze uses the dueña to frame and draw attention to the mulata. While the celestina turns away from the viewer, covering herself as much as possible with her shawl, the dueña's crude appearance and facial features are also almost entirely hidden by her tattered shawl, but remain visible to accentuate the mulata's luster and beauty. The contrast between the dueña's darker complexion and the mulata's lighter skin is analogous to Manet's pairing of a white prostitute and black servant in *Olympia* (Figure 15). In both pictures the unflattering portrayal of the woman with darker skin purposefully emphasizes the sexuality as well as the desirability of the lighter complexion of her companion.

The caption of Goya's print, *God Forgive Her: And it was her mother*, identifies this particular celestina as not simply as an elderly woman, but as a mother who prostitutes her daughter. Cuban literature similarly described the mulata's wanton behavior as a hereditary trait of their Afro-Cuban mothers who had seduced their white fathers, and trained their daughters to do the same.⁴¹ The connotation of this pairing of younger and older women has led the mulata in Landaluze's painting to often be understood as a prostitute, however the painting has been alternatively titled, *La Señora y la Sirvienta de Paseo*. The mulata's elegant and luxurious appearance makes her identity as a prostitute uncertain, blurring the

³⁸ Tomlinson, *Goya: Images of Women*, 258. Sepúlveda, "Humor and Social Hygiene in Havana's Nineteenth-Century Cigarette Marquillas," 12.

³⁹ Francisco A. Scarano and Margarita Zamora, *Cuba: Contrapuntos de cultura, historia y sociedad* (San Juan: Callejon, 2007), 240.

⁴⁰ Oto Bihalji Merin, *Goya, Los Caprichos: Su Verdad Escondida* (Madrid: Encuentro, 1983), 17.

⁴¹ Ramos, "A Painter of Cuban Life: Víctor Patricio Landaluze and Nineteenth-Century Cuban Politics (1850-1889)," 132.

boundaries of social class through its emphasis of the ambiguity of the mulata's position. Homi Bhabha describes this ambivalence created by mimicry such as the mulata's adoption of the appearance of an upper class criolla, as an action that "actively resists colonial hegemony and control" and inspires "fear and anxiety in the white colonizer."⁴² Landaluze's image reinforces the mulata's power to appropriate the culture of Cuba's dominant class to her own ends, and liberate herself from the transparent appearances that were essential to maintaining European authority in Cuba.⁴³ Goya's maja, largely inspired by his muse, the Duchess of Alba (Figure 16), was also perceived as a destabilizing figure, who threatened Spain's social hierarchy through her ability to make "a duchess indistinguishable from a prostitute."⁴⁴

In other images of the mulata from 1880 onward, Landaluze's depictions of her courtship by the calesero parallel the maja's pursuit by her male counterpart, the majo (Figures 17-22). Although Landaluze returns to the racial stereotypes of his newspaper caricatures in this series of small watercolors, the images still illustrate the identical nature of gender relations amongst Afro-Cubans and white Spaniards. In both *Even thus he cannot make her out* (Figure 17) and *La Declaracion de Amor* (Figure 18), the majo and calesero lean forward to closely study the maja and mulata who both coquettishly offer themselves up for inspection. Goya's caption suggests that the majo cannot ever truly understand the maja, alluding to the danger of her enigmatic character and the majo's ignorance of the degree of power she is able to have over him. In Landaluze's watercolor the mulata's confident smile and outstretched body, that still pulls away ever so slightly, also suggests the mulata's ability to exercise her enchantment and disguise her true intentions. The expression of the wide-eyed man behind them covering his mouth in shock expresses, like commentary Goya's caption makes on the maja, the danger of the mulata's inscrutable charm.

Fiesta de Carnaval (Figure 21) shows the mixture of Afro-Cuban religions found in festivals in the streets of Havana, or given the mountains in the background, possibly Guanabacoa. At the right edge Landaluze includes a mulata in profile facing a man, possibly a calesero, bending over towards her with an outstretched hand. The positioning of these figures in relationship to one another and within the picture frame is almost identical to the lecherous advances in *Los Caprichos* print, *Nobody knows himself* (Figure 22). Goya's print depicts a more blatant sexual advance, emphasized by the bent figure's hand as well as the sword

⁴² H.K. Bhaba, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), as quoted in Fraunhar, "Tropics of Desire: Envisioning the Mulata Cubana," 220.

⁴³ Fraunhar, "Tropics of Desire: Envisioning the Mulata Cubana," 220.

⁴⁴ Dorothy Noyes, "La Maja Vestida: Dress and Resistance to Enlightenment in Late 18th Century Madrid," *The Journal of American Folklore*, Vol. 111, No. 440, In *Modern Dress: Costuming the European Social Body, 17th-20th Centuries* (Spring 1998) 212.

sticking out behind him. Although it is not clear if the woman shown is intended to be a maja, the print occurs in the series between Two of a Kind (Figure 24) and Even thus he cannot make her out (Figure 17) when Goya first develops her character. In both pictures Goya and Landaluze satirize the rampant debauchery present in the superstitious practices of eighteenth-century Spain and nineteenth-century Cuba. Like *La Mulata y su Dueña*, Landaluze replaces the maja with the mulata in order to make a direct reference Goya's print as well as a comparison between the corruption of both Spain and Cuba.

In one of Landaluze's most arresting paintings of the mulata, *Preparativos de Fiesta* (Figure 23), he shows her with the calesero preparing herself for an outing. She is beautifully dressed and the candle on the table in front of her casts a warm glow throughout the room that accentuates the allure of her golden skin. Like the maja in Goya's *Two of a kind* (Figure 24) the mulata stands in a position almost physically impossible to sustain in order to display her body as sexually attractive to both the calesero and the viewer. Like their postures in *God Forgive Her: And it was her mother* and *Mulata y su Dueña*, both women press their chests out while the bottom half of their bodies lean backwards. The calesero, like the majo in *Two of a kind* the moves towards the mulata, creating a balancing act between their bodies and setting them in visual juxtaposition to one another. Their positioning as two halves of the same whole, implies a doubled nature, that is underscored in Goya's print by his caption, "Two of a kind." However, the calesero and majo still recede into the background, while the maja is thrust forward in black and the mulata in bright pink as the central focus of both images.

The domestic setting in *Arreglándose para la Fiesta* (Figure 25) is identical to Landaluze's watercolor, *Preparativos de la Fiesta*, implying that the pictures depict the same woman. Both are intimate portrayals of the mulata observed by the calesero, but equally studies of the domestic details of the mulata's household, possibly one Landaluze recreated from visiting in person. The collection of bottles on the shelf above the her head, the candle lit in the bottle on the dressing table, as well as the objects strewn about such as the a straw hat and broom are duplicated in both pictures, illustrating Landaluze's interest in the minute details of the mulata's possessions. Both pictures also reference the white shawl and flowers in her hair from "*La Mulata de Rumbo*" and *La Mulata y su Dueña*, demonstrating Landaluze's development of specific iconography for the mulata, like Goya develops for the maja throughout *Los Caprichos*. Most of the objects in the image, such as the mirror and chair as well as the open door are angled to frame the mulata and calesero in the picture's center. The calesero faces her in both versions, in the painting standing behind her and in the watercolor moving across the room to sit in front of her, as if Landaluze was testing out his role and placement in the scene. By depicting the mulata in a pastoral domestic setting Landaluze reconsiders her branded identity as a wanton inhabitant of the streets,

portrayals that expresses both her and the calesero's capacity to establish stable and moral households, like any other white Cubans.

Goya's maja has been well established as an icon of Spanish femininity that transformed the representation of women in pictures such as Manet's Olympia, foreshadowed in Western art only by Goya's Nude Maja (1800) and Clothed Maja (1805) (Figure 26-7). Landaluze acknowledges his awareness of her power and Goya's influence in paintings such as Damas en la ventana (Figure 28) through his deliberate placement of the mulata, resting her arms on the bars of the window to peer out into the streets of Havana, in the pose of Goya's Maja at the Balcony (1810-12) (Figure 29) or even Manet's The Balcony (1868) (Figure 30). While Landaluze showed criollas hidden away behind bars (Figure 31), for the mulata he appropriates the iconography of the maja in order to highlight her equal degree of influence, a decision that complicates his perception in Cuban art history as bigoted and racist.

As a consequence, the mulata has been a symbol, throughout the end of the nineteenth-century and into the twentieth, representative of Cuba's racial synthesis and distinction from Spain, ironically in a similar manner to the maja's popularity in the late eighteenth-century as a symbol of Spanish nationalism.⁴⁵ Her ambiguity as neither fully Spanish nor Hispanic embodied Cuba's cultural uniqueness as well as the future of the racially transformed island, celebrated through paintings such as Víctor Manuel's iconic, La Gitana Tropical (Figure 32). Nationalistic texts such as Roberto Retamar's Caliban (1971) claimed the mulata as the embodiment of Jose Martí's "Nuestra America Mestizo," and Cuba's racial hybridity as the essence of the island's identity.⁴⁶

The mulata has been reincarnated in the twentieth-first century through brands such as "Ron Mulata," (Figure 33) as the personification of Cuba's tropical leisure and beauty, essential to the tourism industry crucial to the island's economic survival since the fall of the Soviet Union.⁴⁷ "Ron Mulata" advertises the mulata as representing "the fire, the happiness, [and] the mysticism" of the Cuba, quoting Cuban poet, Nicolás Guillen that "Cuba sabe que es mulata."⁴⁸ The popularity of Cuba's mulata rivals the transformation of the maja into Georges Bizet's equally tragic figure, Carmen, who went on to become the most powerful image of Spain's exotic isolation from the rest of Europe and lives on even today at the forefront of Spanish tourism as the gypsy flamenco dancer.

⁴⁵ Villaverde, *Cecilia Valdes or El Angel Hill*, xi. Tomlinson, *Goya: Images of Women*, 56.

⁴⁶ Fraunhar, "Tropics of Desire: Envisioning the Mulata Cubana," 220, 224.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Rum Mulata, "Ron Mulata: An Identity Inspiration and Cuban Culture," <http://mulata-rum.com/en/rum-mulata> (accessed January 15, 2016).

Europe's enthrallment with the maja's personification of Spain's folklore and sensual allure is reflected in the Spanish and criollo fascination with the Cuban mulata. Both women could not have been transformed into the infamous international symbols and prototypes of femininity they are now without Goya or Landaluze's masterful imagery.

Appendix: Figures

alb u m dl la upe dicio".



Desembarco de las primeras fuerzas inglesas en Veracruz

Figure 1: Victor Patricio Landaluze, "Desembarco de las primeras fuerzas inglesas en Veracruz," Don Junipero, Afio. 1, Num. 1 (5 October 1862)

Figure 2: Victor Patricio Landaluze, "Pues señor...", Don Junipero, Afio. 1, Num. 1 (5 October 1862)

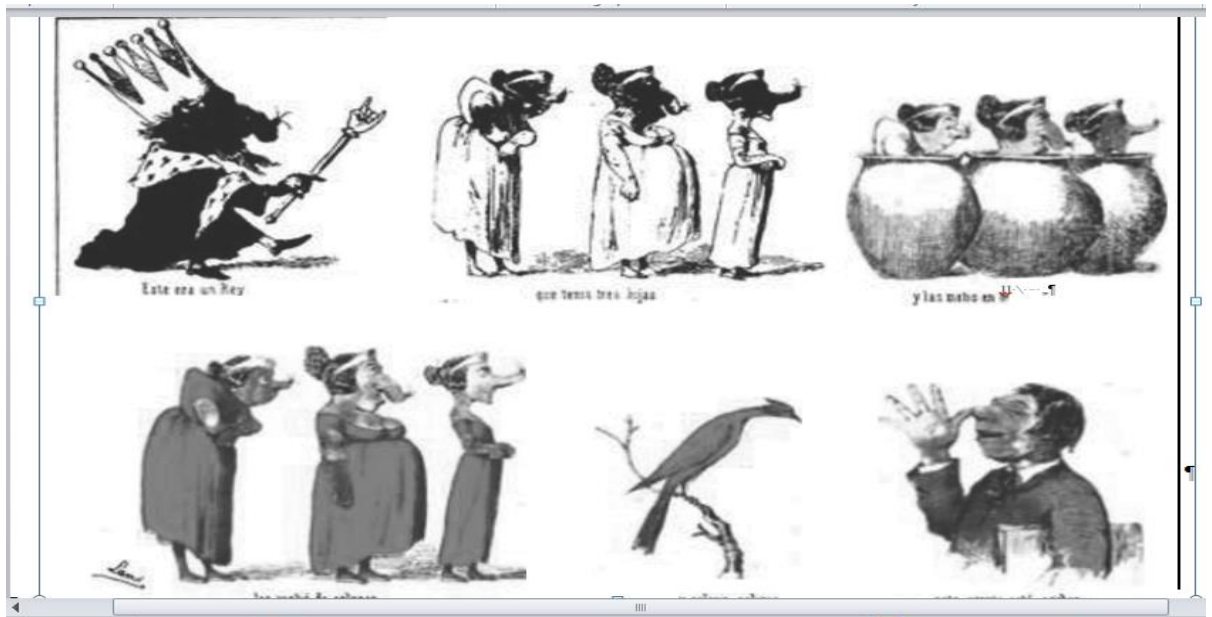




Figure 3: Artist unknown (Mexican), Caste: From Coyote and Indian, Chamizo, c. 1780, oil on canvas, 58 x 75 cm, University of Texas



Figure 4: Agostino Brunias, A Linen Market with a Linen-stall and Vegetable Seller in the West Indies, c. 1780, oil on canvas, 54.9 x 76.2 cm, Yale Center for British Art



EL TABAQUERO.

Figure 5: Jose Robles, "El Tabaquero," 1852, engraving after drawing by Victor Patricio Landaluze, Los cubanos pintados por sf mismos



Figure 6: Victor Patricio Landaluze, "El Baile de Color en Mariano," Don Junipero, Año 1, Num. 48 (30 August 1863)

Figure 8: Victor Patricio Landaluze, "La Mulata de Rumbo," 1881, lithograph, Tipos y Costumbres de la Isla de Cuba





Figure 9: Édouard Manet, Young Lady in 1866, 1866, oil on canvas, 185.1 x 128.6 cm, Metropolitan Museum of Art



Figure 10: La Charanga de Villergas, *La Vida y Muerte de la Mulata*, c. 1860s, lithograph



Figure 11: La Charanga de Villergas, La Vida y Muerte de la Mulata, c. 1860s, lithograph



Figure 23: La Charanga de Villergas, *La Vida y Muerte de la Mulata*, c. 1860s, lithograph



Figure 13: Victor Patricio Landaluze, *La Mulata y su Duena*, c. 1880, oil on wood, 38.1 x 22.54 cm, private collection



Figure 14: Francisco de Goya, God forgive her: And it was her mother, Plate 16 from Los Caprichos, 1799, etching and aquatint, 21 x 15 cm. Yale University Art Gallery, New Haven

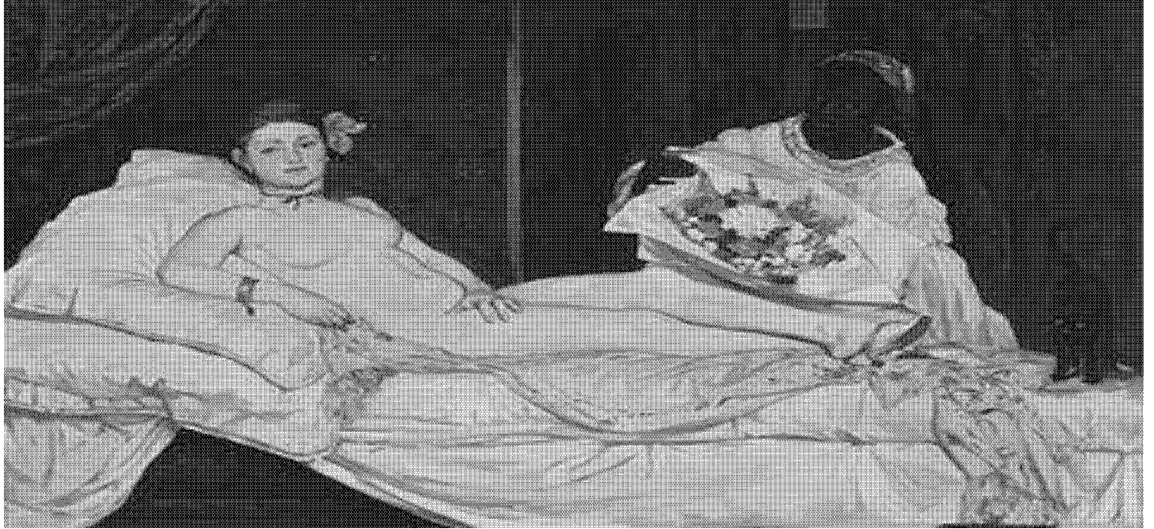


Figure 15: Edouard Manet, *Olympia*, 1863, oil on canvas, 130.5 x 190 cm, Musée d'Orsay



Figure 16: Francisco de Goya, Duchess of Alba, 1797, oil on canvas, 210.2 x 149.3 cm. Hispanic Society of America, New York



Figure 17: Víctor Patricio Landaluze, *La Declaración de Amor*, c. 1880, ink and watercolor on heavy paper laid down on board, 4 x 5 ½ in, Cernuda Arte, Miami



Figure 18: Francisco de Goya, Even thus he cannot make her out, Plate 7 from Los Caprichos, 1799, etching and aquatint, 21 x 15 cm. Yale University Art Gallery, New Haven



Figure 19: Víctor Patricio Landaluze, Jugando a Los Amos de La Casa, c. 1880, ink and watercolor on heavy paper laid down on board, 4 x 5 1/2 in, Cernuda Arte, Miami



Figure 20: Francisco de Goya, She fleeces him, Plate 35 from Los Caprichos, 1799, etching and aquatint, 21 x 15 cm.

Yale University Art Gallery, New Haven



Figure 21: Víctor Patricio Landaluze, *Fiesta de Carnaval*, c. 1880, ink and watercolor on heavy paper laid down on board, 4 x 5 ½ in, Cernuda Arte, Miami

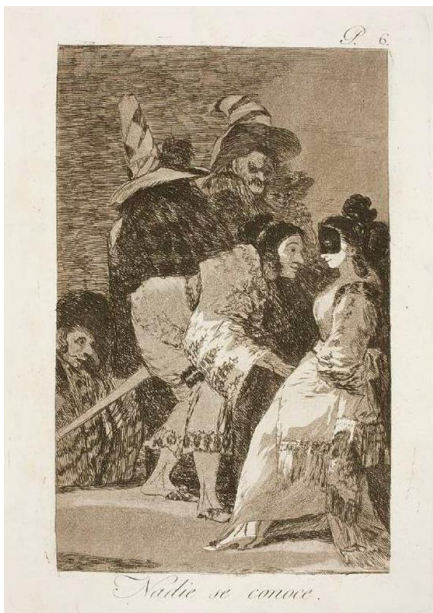


Figure 22: Francisco de Goya, *Nobody knows himself*, Plate 6 from *Los Caprichos*, 1799, etching and aquatint, 21 x 15 cm. Yale University Art Gallery, New Haven

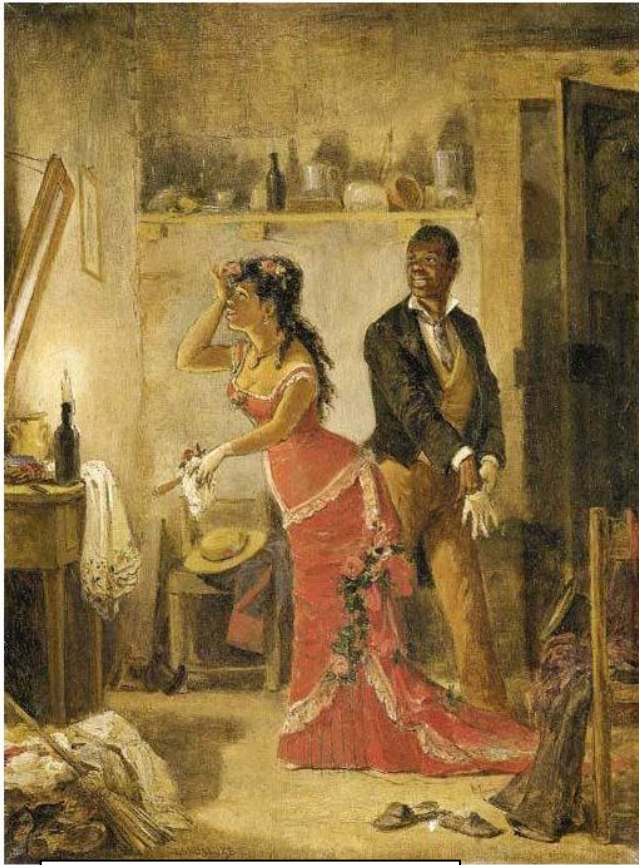


Figure 23: Victor Patricio Landaluze, Preparativos, date unknown, oil on canvas, 14 x 10 in, private collection



Figure 24: Francisco de Goya, Two of a Kind, Plate 5 from Los Caprichos, 1799, etching and aquatint, 21 x 15 cm. Yale University Art Gallery, New Haven



Figure 25: Víctor Patricio Landaluze, *Arreglándose para la Fiesta*, c. 1880, ink and watercolor on heavy paper laid down on board, 8 $\frac{3}{4}$ x 7 $\frac{1}{4}$ in, Cernuda Arte, Miami



Figure 26: Francisco de Goya, Nude Maja, 1800, oil on canvas, 97 x 190 cm, Museo del Prado



Figure 27: Francisco de Goya, Clothed Maja, 1800, oil on canvas, 97 x 190 cm, Museo del Prado

Figure 28: Víctor Patricio Landaluze, *Damas en la ventana*, c. 1860, oil on canvas, 13 ½ x 10 ¾ in, Cernuda Arte, Miami



Figure 28: Víctor Patricio Landaluze, *Damas en la ventana*, c. 1860, oil on canvas, 13 ½ x 10 ¾ in, Cernuda Arte, Miami



Figure 29: Francisco de Goya, *Majas on A Balcony*, 1810-12, oil on canvas, 194.9 x 125.7 cm. The Metropolitan Museum of Art, New York



Figure 30: Édouard Manet, *The Balcony*, 1868, oil on canvas, 170 x 124.5 cm, Musée d'Orsay



EL AMANTE DE VENTANA .

Figure 31: Jose Robles, "El Amante de Ventana," 1852, engraving after drawing by Victor Patricio Landaluze, Los Cubanos Pintados Por Si Mismos

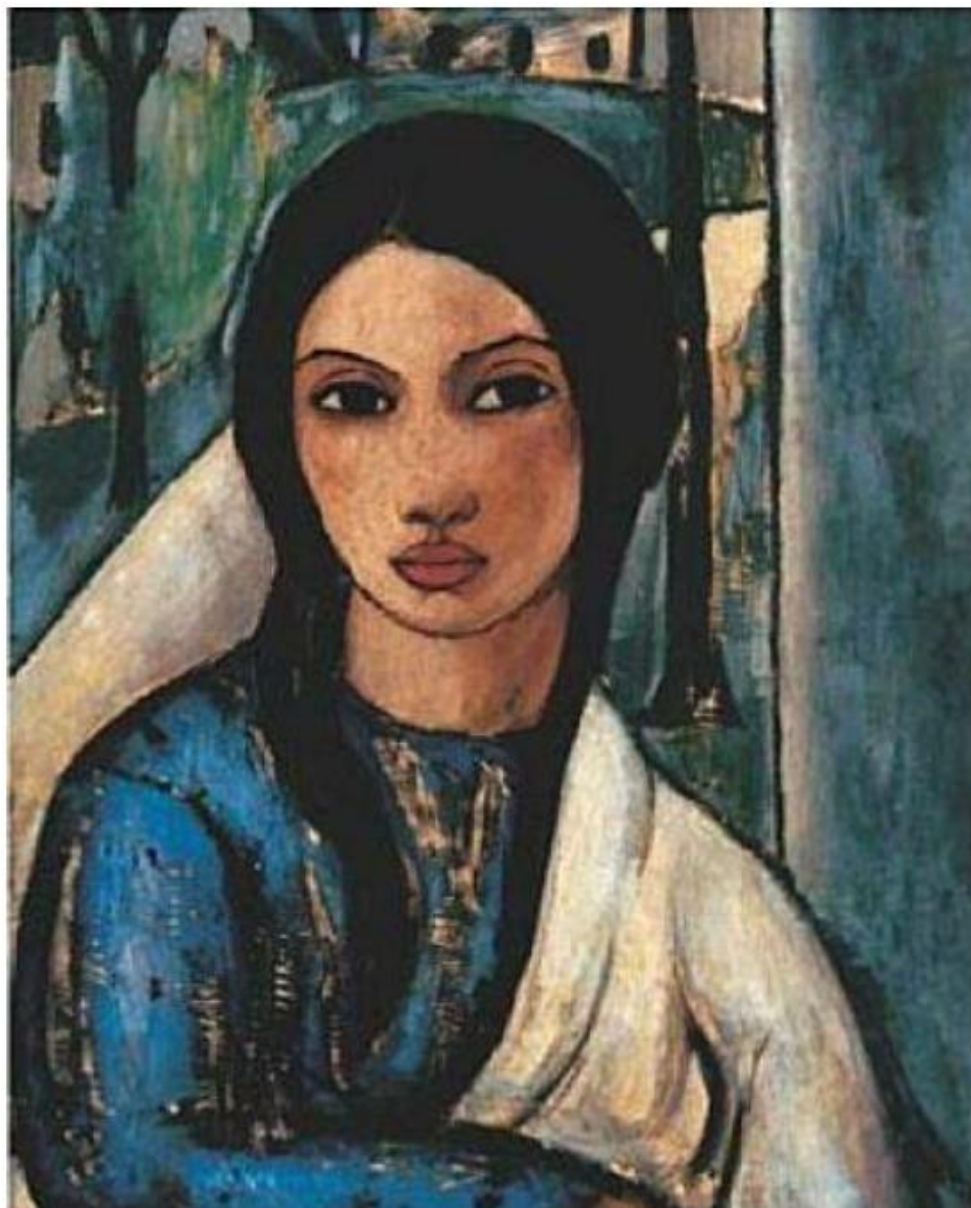


Figure 32: Victor Manuel, *La Gitana Tropical*, 1929, oil on canvas, Museo Nacional de Bellas Artes, Havana



Figure 33: Ron Mulata de Cuba label

Bibliography

Arac, Jonathan and Ritvo, Harriet. *Macropolitics of nineteenth-century literature: nationalism, exoticism, imperialism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

Bachiller y Morales, Antonio and Landaluze, Víctor Patricio. *Tipos y costumbres de la isla de Cuba: colección de artículos*. Havana: Miguel de Villa, 1881.

Bermúdez, Jorge R. *De Gutenberg á Landaluze*. Havana: Editorial Letras Cubanas, 1990.

Bhaba, H.K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Bozal, Fernández. *Imagen de Goya*. Barcelona: Lumen, 1993.

Bravo Rozas, Cristina and Mejías Alonso, Almudena, eds. *El mito de Cecilia Valdés: de la literatura á la realidad*. Madrid: Editorial Verbum, 2014.

Castellanos, Lázara. Víctor Patricio Landaluze. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1991.

Cernuda, Ramón. *Important Cuban Artworks, Volume 13*. Miami: Cernuda Arte, 2015.

Dixon, Kwame and Burdick, John. *Comparative perspectives on Afro-Latin America*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2012.

Fraunhar, Alison. "Tropics of Desire: Envisioning the Mulata Cubana." *Emergences* Vol. 12, No.2 (2002).

Itturia Savón, Miguel. *Espanoles en la cultura cubana*. Sevilla: Renacimiento, 2004.

Kutzinski, Vera M. *Sugar's Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1993.

López Núñez, Olga and García Ronda, Denia. Víctor Patricio Landaluze (1830-1889). Bilbao: Museo de Bellas Artes de Bilbao, 1998.

Merin, Oto Bihalji. *Goya, Los Caprichos: Su Verdad Escondida*. Madrid: Encuentro, 1983.

Noyes, Dorothy. "La Maja Vestida: Dress and Resistance to Enlightenment in Late 18th Century Madrid." *The Journal of American Folklore*, Vol. 111, No. 440, In *Modern Dress: Costuming the European Social Body, 17th-20th Centuries* (Spring, 1998): 197-217.

Perez Cisneros, Guy. *Características de la evolución de la pintura en Cuba*. Havana: Pueblo y Educación, 2000.

Portuondo, José Antonio "Landaluze y el Costumbrismo en Cuba." *Revista Biblioteca Jose Martí*, No.1 (January – April 1972).

Pozzi, Gabriela. "Imágenes de la Mujer en el Costumbrismo." *Romanticismo* 6, Centro Internacional de Estudios sobre el Romanticismo Hispánico (1996).

Ramos, Carmen. "A Painter of Cuban Life: Víctor Patricio Landaluze and Nineteenth-Century Cuban Politics (1850-1889)." PhD diss., University of Chicago, 2011.

Rum Mulata. "Ron Mulata: An Identity Inspiration and Cuban Culture." <http://mulata-rum.com/en/rum-mulata> (accessed January 15, 2016).

Scarano, Francisco A. and Zamora, Margarita. *Cuba: Contrapuntos de cultura, historia y sociedad*. San Juan: Callejon, 2007.

Sepúlveda, Asiel. "Humor and Social Hygiene in Havana's Nineteenth-Century Cigarette Marquillas." *Nineteenth-Century Art Worldwide* Vol.14, No.3 (Autumn 2015).

Serraler, Francisco Calvo. *Goya: Imagen de la Mujer*. Madrid: Museo Nacional del Prado: Fundación Amigos del Museo del Prado, 2001.

Sullivan, Edward J. *San Juan to Paris and back: Francisco Oller and Caribbean Art in the era of Impressionism*. New Haven: Yale University Press, 2014.

Tomlinson, Janis. *Goya: Images of Women*. New Haven: Yale University Press, 2002.

Villaverde, Cirilo. *Cecilia Valdes or El Angel Hill*. New York: Oxford University Press, 2005.

**Identidad y objetos. El poblamiento del norte de La Pampa (1885 – 1930) desde la
Arqueología histórica**

**Landa, Carlos. (1, 2, 3)
Caretti, M. Florencia (1, 2)
Montanari, Emanuel (1, 2)
Doval, Jimena (1)
Andrade, Ariana (1)
Rearte, Astrid (1)
Pineau, Virginia (1)**

**Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires,
Argentina**

**Grupo de Arqueometalurgia, Departamento de Ingeniería Mecánica,
Facultad de Ingeniería, Universidad de Buenos Aires, Argentina
CONICET, Argentina**

**Lead author
carlosglanda@gmail.com**

Introducción

La identidad es un proceso que se manifiesta en el hacer y por ello la materialidad es clave en dichos procesos en cualquier colectivo humano. Los migrantes, gentes que atraviesan tiempo y espacio para afincarse en latitudes que pueden resultarles extrañas, acarrear consigo objetos y generan nuevos que remiten a prácticas que son, tanto parte de su historia de origen como de la de su nuevo destino.

La Arqueología histórica al integrar información provista por los restos materiales, las fuentes escritas y la historia oral permite arrojar luz sobre los procesos inmigratorios, temática que ha sido poco abordada por la historiografía. La actual provincia de La Pampa (Argentina), ha recibido desde la finalización de la “Conquista del desierto”ⁱ hasta 1930, una gran cantidad de migrantes-mayoritariamente españoles e italianos. Este nuevo contexto ha implicado un cambio en el uso del espacio por los nuevos actores sociales, a través de diversos tipos de asentamientos, vías de comunicación y formas de hacer, pensar, sentir y percibir el territorio.

Desde el año 2008 y en el marco de sucesivos proyectos UBACyT (F095 y F01/W133), se han desarrollado trabajos de investigación desde la perspectiva de la Arqueología histórica en la Provincia de La Pampa, Argentina. Los sitios arqueológicos estudiados se constituyeron como pueblos rurales, boliches o pulperías y asentamientos de arrendatarios. En este trabajo se propone analizar los objetos y prácticas vinculadas provenientes de dichos sitios con el objetivo de dar cuenta del rol que tuvieron en el devenir identitario de estos grupos que conformaron un nuevo espacio rural.

Se considera que el abordaje de las prácticas cotidianas de los primeros colonos contribuirá al conocimiento de los diversos procesos de construcción, transformación y reproducción de las relaciones sociales, los aspectos identitarios y las formas de hacer en ese nuevo espacio. A partir del enfoque arqueológico se espera contribuir a los conocimientos que sobre esta problemática se han venido aportando desde el quehacer científico de otras ciencias sociales. La integración de diversos datos arqueológicos y fuentes documentales contribuirá a estudiar las prácticas sociales en un sentido más acabado, tomando en consideración las diversas esferas sociales y materiales de las que forman parte. Este énfasis pondrá en juego la interacción de diversas escalas de análisis (macro, meso y micro-escalas) que darán cuenta del entramado de las interacciones materiales y humanas desplegadas en el nuevo espacio rural. La Arqueología histórica desde un enfoque global, nos permitirá pensar la compleja red que se despliega a través de los diversos espacios, personas y objetos y la interrelación entre ellos en una relación dialéctica entre lo local y lo global (Orser 2007, 2012). Consideramos que este enfoque de estudio posibilitará superar las miradas locales, integrando la horizontalidad y verticalidad que de los espacios ocupados, transitados e imaginados.

Contexto socio histórico: nuevo mundo rural

Con posterioridad al retiro definitivo de las tropas militares en 1885, que ocuparon el espacio del norte de La Pampa, se produjo un cambio en las formas de asentamiento respecto de los grupos indígenas precedentes, iniciando el proceso que culminaría con la instauración del llamado modelo productivo agropecuario a gran escala. Este contexto implicó el advenimiento de nuevos sujetos, relaciones sociales y materiales y conllevó la ocupación del espacio a partir del sistema de arrendamiento o de colonias que perduró hasta comienzos de la década de 1930. La incorporación de miles de hectáreas productivas al suroeste de la provincia de Buenos Aires, contribuyeron a la inserción de la Argentina en los mercados internacionales, mediante la expansión económica y la consolidación del Estado Nación

(Oslak 1997). Las tierras fueron loteadas y otorgadas a pocos individuos, generándose grandes latifundios. Estos espacios comenzaron a ser ocupados por diversos actores sociales - pobladores, colonos, arrendatarios, trabajadores golondrinas, estancieros, comerciantes- y con ellos fueron desarrollándose los primeros pueblos rurales. Este proceso se vio acompañado con la expansión ferroviaria que permitió conectar zonas distantes, personas, ideas y mercancías a diversas escalas. Asimismo, las modificaciones en las formas de explotación de la tierra, conforme avanzó la frontera agropecuaria, habría impactado en el paisaje original como en las relaciones que se establecieron entre los hombres y su entorno.

Sobre el abordaje a los materiales de estudio

El estudio arqueológico-histórico de la problemática de estudio ha utilizado información proveniente de diversas fuentes las que han implicado distintas escalas de análisis. De esta manera, el análisis artefactual se ha llevado a cabo por los diversos especialistas siguiendo protocolos específicos para cada tipo de material (metales, vidrios, restos óseos, loza, entre otros). En relación a los metales, los restos vítreos y la loza, los especialistas han estudiado cada uno de los artefactos a través de sus características morfológicas-funcionales y su composición química dando cuenta de sus características físicas, modos de fabricación y posibles modificaciones antrópicas y naturales. A partir de los datos resultantes es posible estimar un rango cronológico como su procedencia. Por su parte el estudio de los restos óseos faunísticos conlleva la identificación taxonómica y anatómica de cada fragmento, como también la identificación de evidencias de procesamiento antrópica (cortes, fracturas y termoalteración vinculada a la cocción) y modificaciones naturales. Estos aspectos nos permiten saber qué comieron, cómo lo obtuvieron, cómo lo cocinaron, entre otros aspectos. La integración de los datos que brindan todos los materiales nos permiten dar cuenta de las prácticas sociales del pasado de manera más acabada.

El abordaje realizado mediante Sistemas de Información Geográfica (SIG) en conjunto con cartografía histórica e imágenes satelitales permitió determinar la localización de distintos sitios (estancias, pulperías, casas de negocios, puestos) y rasgos del paisaje (cuerpos de agua, montes, campos agrícola ganaderos, etc.) y vías de circulación (caminos militares y rastrilladas indígenas). Mediante dicha metodología se pudo apreciar: 1- la relación de determinados asentamientos rurales con rastrilladas indígenas así como diversos caminos vecinales que se vinculan con pulperías y casas de negocios tales como La Estrella o Posta el Caldén, entre otros; 2- la emergencia, continuidad y desapariciones de dichas vías de circulación en la diacronía así como también de diversos tipos de sitios rurales relacionados (Coll y Landa 2017).

Por último, con respecto a las fuentes documentales consideramos que en términos epistemológicos puede equipararse al estudio de los restos materiales, dado que ambos se configuran como construcciones conceptuales realizadas por diversos actores sociales en diferentes contextos de producción (Gómez Romero y Pedrotta 1998; Carbonelli 2010). Se han consultado una multiplicidad de fuentes documentales que dan cuenta de relatos de viajeros, militares, comerciantes, cartografía, agrimensores y documentación oficial, en repositorios como el Archivo General de La Nación (AGN, CABA); Archivo Histórico de Santa Rosa, La Pampa; Archivo Catastral de la ciudad de Santa Rosa, La Pampa; Asociación amigos del Museo del Ferrocarril (CABA); Museo del Ferrocarril “Raúl Scalabrini Ortiz” (CABA). Además, los relatos orales recabados mediante la realización de entrevistas (N=21), posibilita orientar la investigación arqueológica y la interpretación de la cultura material e inferir prácticas sociales como también, recuperarlas más allá de la información que nos da el objeto y la comparación con otros registros.

Sitios arqueológicos

En el norte de la provincia de la Pampa se viene desarrollando desde el año 2008 la investigación de sitios rurales vinculados a la ocupación del espacio con posterioridad al avance de las tropas militares y la incorporación de dichos territorios al Estado argentino. La integración de las diversas vías de indagación (SIG, fuentes documentales y relatos orales, trabajo de campo), nos ha permitido identificar una serie de sitios arqueológicos que contribuyen al estudio de las nuevas manifestaciones materiales, identitarias y prácticas sociales que se desplegaron en el territorio pampeano entre 1885 y 1930. A continuación se describirá el trabajo llevado a cabo en cuatro sitios arqueológicos sintetizando las principales intervenciones y resultados (Figura 1).

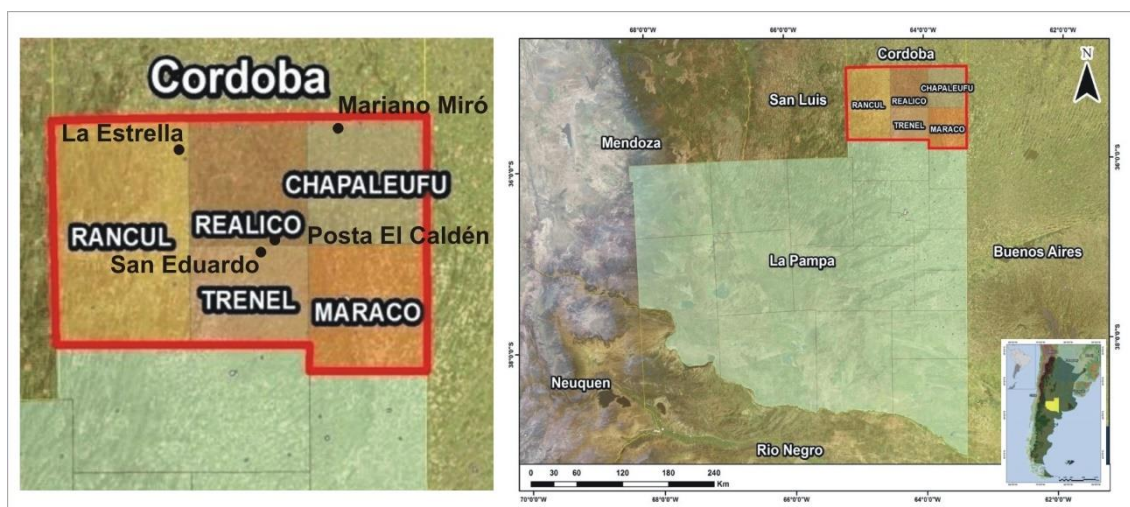


Figura 1- Ubicación de los sitios arqueológicos en el norte de La Pampa mencionados en el texto.

La Estrella

La casa de negocios “La Estrella” fue una pulpería que habría funcionado entre 1884 y 1946, en el Departamento Rancul (ver figura 1). Según trabajos de memoria oral, en ella hubo intercambios entre ranqueles y criollos durante sus inicios. Como primer instancia del trabajo de campo en el año 2014, se procedió a delimitar y relevar planimetricamente el área donde se ubica el sitio. Para ello se utilizó el nivel óptico y se georreferenciaron diversos puntos del terreno por medio de un GPS (Garmin E-Trex). En un sector donde se observaron gran cantidad de materiales en superficie, se realizó un sondeo de 1m x 1m en donde se hallaron restos vítreos de bebidas etílicas con un buen grado de conservación. Las malas condiciones climáticas y el anegamiento del área han imposibilitado proseguir con los trabajos de campo planificados. En futuras campañas se espera poder realizar nuevas excavaciones extensivas, dada la importancia de este establecimiento temprano en el poblamiento de la región.

Posta El Caldén

El sitio Posta El Caldén (PEC en adelante) se ubica en el Departamento de Realicó y próximo al actual pueblo de Alta Italia (alrededor de 12 km en línea recta hacia el sur) (ver figura 1). A partir de la información documental, la memoria oral y el registro arqueológico se ha determinado que el sitio PEC, funcionó con el nombre de “Casa de negocio Bordarampé y

Cia” (1888-1906) registrado en el relevamiento realizado en el año 1901 por el agrimensor Alfredo Tham. Por su localización la casa de negocio se constituyó como una posta en el cruce de caminos (Camino del Tigre a Int. Alvear y Camino desde el Palomar a Gral. Villegas) que unía a diversas estancias como La Marianita, El Tigre, El Palomar que datan de fines del siglo XIX según los datos que proveen las agrimensuras de A.Tham (Montanari et al. 2013).

En el año 2010 se comenzaron a desarrollar las tareas arqueológicas en el sitio, donde no se observaron restos edilicios en pie o visibles (Montanari et al 2013). Hasta el momento se han excavado 5 m2, lo que permitió recuperar 4930 restos arqueológicos, siendo el 42.4% restos metálicos, el 30.2% por vidrio y el 22.9% por restos faunísticos. El 4,5% restante corresponde al resto de los materiales (cuero, madera, caolín, loza, etc.). Entre los restos recuperados se destacaron los fragmentos vítreos (botellas, damajuanas, copas y frascos entre otros), artefactos y fragmentos metálicos (clavos, alambres, vainas de armas de retrocarga, ollas de fundición, sunchos de barril, latas de conservas, etc), una pipa de caolín y restos de madera. Teniendo en cuenta sus características morfológica funcionales y sus técnicas de fabricación, podrían adscribirse cronológicamente, para fines del siglo XIX y principios del XX (Montanari et al. 2013). La distribución de los materiales, su variedad y la evidencia de alteraciones térmicas-tanto en un alto porcentaje de los artefactos como en el sedimento-permitiría plantear que el sector excavado podría haber sido un área de descarte o basural (Montanari et al.2013; Pineau et al. 2014).

El conjunto faunístico analizado se compuso de una muestra pequeña (NSP=1050), compuesta predominantemente por especies domésticas, siendo la más abundante *Ovis aries* (Oveja) y en segundo lugar *Bos taurus* (vaca). La única especie silvestre se encuentra representada por *Dolichotis patagonum* (Mara). El conjunto mostró malas condiciones de conservación y una alta fragmentación lo que dificultó la posibilidad de identificar a un mayor nivel de especificidad y en mayor porcentaje los especímenes óseos (Doval y Montanari 2016). Las huellas registradas se relacionan a diversas tareas de procesamiento de las presas, como por ejemplo la segmentación de huesos largos para la extracción de grasa en oveja, las tareas de cuereo en los especímenes de vaca y la segmentación del cuarto trasero en la Mara (que puede vincularse tanto a tareas pre cocción como post cocción). De acuerdo a las evidencias de procesamiento de los huesos – segmentación o trozado de huesos largos- y los elementos asociados en capa, un porcentaje de los restos óseos podrían haber sido cocidos en ollas y luego descartados en contexto de basural. La gran cantidad de restos totalmente carbonizados y calcinados y su relación a lentes carbonosas, darían cuenta de que la termolteración observada se vincularía a la reducción de los desechos en un basural que se configura como una actividad generalizada en entornos rurales -tal como se registró tanto en las fuentes documentales como en contextos actuales- para el control de plagas y de olores relacionados a la basura.

La comparación con los resultados obtenidos para sitios pampeanos más tempranos (1878-1885) y los sitios bonaerenses de mediados y fines de siglo XIX, mostró una fuerte similitud a estos últimos con una predominancia en el consumo de oveja, la riqueza de los conjuntos es baja y la diversidad de especies también (Brittez 2009; Montanari y Doval 2016, entre otros). En este sentido, existe una ruptura frente a los sitios más tempranos del actual territorio pampeano donde la diversidad de especies es mayor y el predominio está dado por las especies silvestres. Este patrón nos permitiría considerar que existió un cambio en las prácticas de alimentación, en las especies consumidas y por lo tanto en la preparación de los alimentos. Si bien los estudios aún son incipientes, nos inclinamos por plantear que existieron cambios en el patrón de consumo que pudo estar vinculado a dos aspectos. Por un lado, las propias costumbres de los grupos sociales, la mayoría inmigrantes de origen europeo. Por otro lado, la particularidad del contexto socio histórico del espacio pampeano a partir de la

retirada del Ejército Nacional del espacio fronterizo en 1885 y su constitución como Territorio Nacional (Moroni 2007). Ello implicó un cambio en los modos de ocupación y explotación de esos espacios. Así, para inicios del siglo XX la economía rural pampeana giraba en torno a un sistema de arrendamiento de las tierras (Giberti 1969).

El análisis de los restos de madera y carbón hallados nos ha permitido identificar las especies utilizadas en el asentamiento (Bogino 2012). Se han hallado maderas pertenecientes a recursos locales como el Caldén (*Prosopis caldenia*) y piquillín (*Condalia microphylla*). Así, si bien el sitio se ubica en el área de transición hacia la estepa herbácea y está alejado del caldenal -más aún en un contexto de desmonte y retracción de mismo por el avance de la frontera agrícola- se siguieron usando como en momentos anteriores recursos autóctonos. Asimismo, se han identificado otras especies alóctonas como el quebracho colorado (*Schinopsis* sp.) y el Viraró (*Pterogy nentens*), como también importadas como pinotea (*Pinus palustris*), que han tenido un uso generalizado para la construcción (pisos, vigas, etc.) desde mediados de siglos XIX.

Por otra parte, se han llevado a cabo análisis de los precintos de plomo y de fragmentos vítreos provenientes de PEC. Para ello, se llevaron a cabo análisis morfológico- funcional, metalográfico mediante microscopía óptica (LM) y electrónica de barrido (SEM) y químico utilizando espectroscopia de rayos X dispersiva en energía (EDS). El objetivo fue determinar tipos de bebidas alcohólicas consumidas y procedencia de las mismas. Se identificaron diversos tipos y marcas de bebidas de tenor etílico, tanto nacionales como importadas, tales como Fernet Milani Fratelli Branca, Cerveza Bieckert y Quilmes, Licor Hesperidina y Ginebra Peters Hnos. Se determinó que el material de confección de los precintos era de plomo recubierto con estaño propio de la técnica de confección denominada roll bonding (utilizada a fines del siglo XIX y principios del XX). En combinación con las fuentes escritas y la historia oral, la información generada permite entrever las prácticas sociales de estos nuevos grupos de inmigrantes. La coexistencia y consumo de bebidas nacionales e importadas en el mismo sitio permite apreciar la génesis de procesos de construcción de un nuevo espacio social en donde “Los objetos los paisajes (...) son los mayores poderes de integración para los pensamientos, los recuerdos y los sueños del hombre” (Bachelard 2000: 36), que se hallan formando comunidades del recuerdo y del futuro (Pineau et al. 2017).

Mariano Miró

El sitio Mariano Miró, se ubica en el Departamento Chapaleufú y se configuró como un pueblo fundado a la vera de la estación de ferrocarril homónima en el año 1901. Los datos que arroja el Censo de Territorios nacionales del año 1905, indican que el pueblo llegó a contar con casi 500 habitantes y una serie de negocios típicos de una ocupación comercial y agrícola-ganadera. Tras la rescisión del contrato de arrendamiento de los terrenos pertenecientes a la familia Santa Marina, el pueblo fue abandonado hacia el año 1911 y sus habitantes fundaron nuevos pueblos en la región como Alta Italia y Aguas Buenas (hoy Hilario Lagos). Las causas que obligaron a abandonar el pueblo responden a las formas abusivas y especulativas de los grandes propietarios sobre las cuales se forjó el sistema de arrendamiento en el territorio pampeano, sumado a que muchas veces los terrenos eran subarrendados por compañías colonizadoras (Cazenave 1971; Colombato 1995; Moroni 2007).

La escasa documentación referida a la existencia de esta ocupación de más de una década, así como lo arduo de su ubicación hizo fundamental la contribución de los estudios vinculados con la memoria oral. Según mencionan algunos pobladores de Hilario Lagos, los habitantes de Mariano Miró se llevaron consigo chapas, madera y todo el material utilizable para montar sus nuevas viviendas (Apuntes 1985). En la actualidad, el lugar donde se encontraba el

poblado es un campo arado en el cual se realizan actividades agrícolas, principalmente el cultivo de soja y no se observan restos edilicios, aunque es posible divisar una gran cantidad de restos arqueológicos en superficie (principalmente vidrios) (Figura 2). En el año 2011, la docente Alicia Macagno y sus alumnos de la Escuela Rural N° 65 de Mariano Miró han comenzado a recolectar el material superficial perteneciente al antiguo poblado como iniciativa para recuperar su pasado. A partir de ello, en abril de 2011 se tuvo el primer contacto con la comunidad educativa de Mariano Miró y se comenzaron con las tareas de campo. Sobre un área de ocupación probable de 39200m², se realizaron las primeras tareas de relevamiento superficial, recolectando 11407 restos materiales, entre los que predomina vidrio, loza y gres. Las excavaciones, hasta el momento en una superficie de 36,5m², nos permitieron detectar tres sectores con alta concentración de materiales orgánicos e inorgánicos y dos muros. La frecuencia de materiales, su materia prima y sus características permitirían inferir que dichas áreas de gran densidad corresponderían a sectores de descarte.

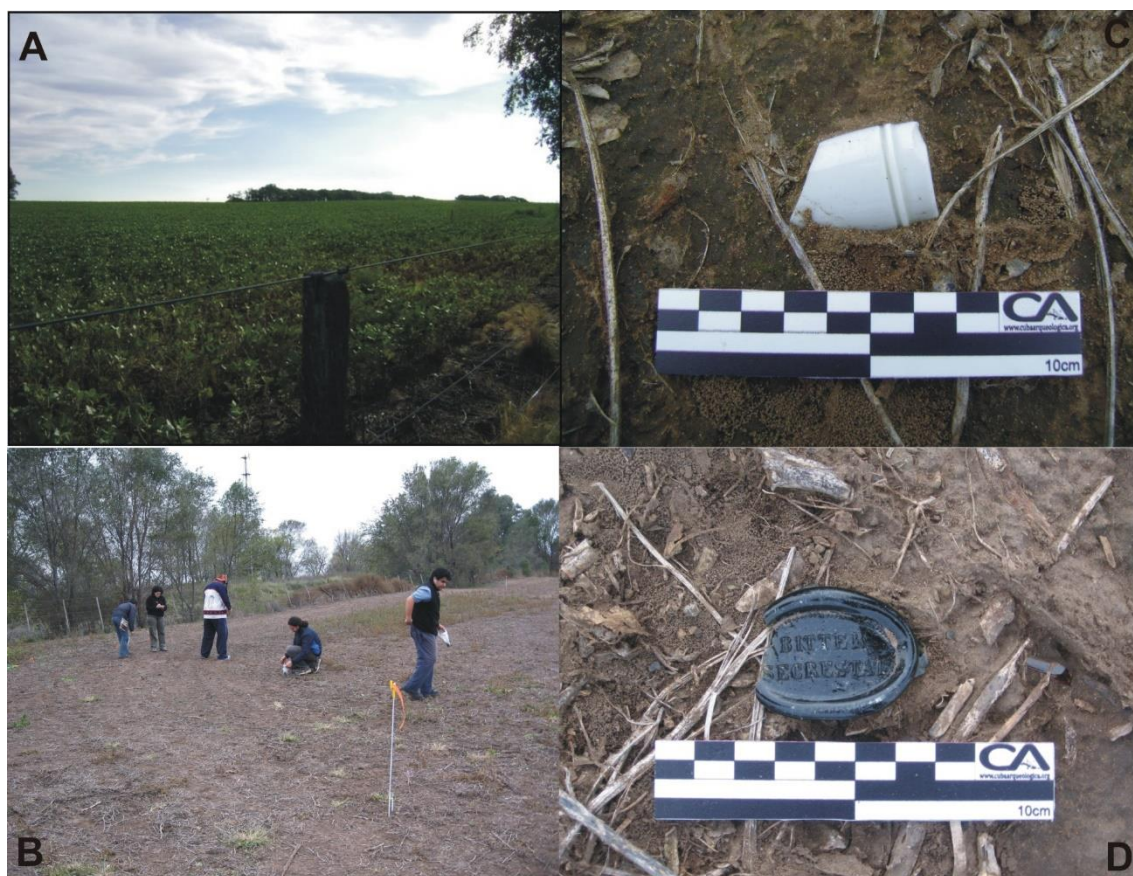


Figura 2. Sitio arqueológico Mariano Miró. A- el sitio sembrado con soja durante enero. B- Recolección sistemática de los materiales en superficie C- Fragmento de frasco de porcelana D- Sello de vidrio de botella de Bitter francés.

Hasta el momento se han analizado parte de los materiales de metal y los materiales de loza. Éstos últimos dan cuenta de que Miró estaba muy bien abastecido dado que se encuentran las mismas marcas comerciales que en la ciudad de Buenos Aires y Mendoza.

También dentro de los objetivos de la investigación arqueológica, las tareas de difusión y transferencia de los conocimientos generados son una parte fundamental en la labor de los arqueólogos. Así, lo producido en las investigaciones debe ser comunicado de manera eficiente a la comunidad local y regional. Esto redundará no sólo en un mayor conocimiento

de los habitantes de su propia historia, sino también les permitirá apropiarse, valorizarla y con ello contribuir a la conservación del patrimonio arqueológico local (Pineau et al. 2017).

Puesto San Eduardo

El sitio Puesto San Eduardo (Departamento de Trenel) se encuentra sobre un médano edafizado el cual no ha sido arado nunca. El médano se encuentra limitado por árboles de tamarindo (*Tamarix gallica*) y cinacinas (*Parkinsonia aculeata*) que lo rodean. En el centro del mismo se hallan raíces y troncos de eucaliptos (*Eucalyptus*) caídos.

En el año 2007 se realizó una primera campaña realizándose 5 sondeos de 1x 1 m y uno de 2 x 1m para determinar la ubicación del puesto rural. La distribución del material hallado indicó que la ubicación de la casa o del basural (que correspondería a un antiguo puesto de principios del siglo XX) sería hacia el este del perímetro de los tamarindos. A partir de ello, en conjunto con otros indicios como el declive del terreno hacia el este y la presencia concentrada de *cardosii*, permitió delimitar un área probable de ocupación donde se planteó una cuadrícula de 3 m x 3 m, dividida en 4 sectores de 1,5 m de lado cada uno. Para delimitar la extensión de la dispersión de los materiales se realizó un séptimo sondeo de 1 m x 1 m, ubicado al este de la cuadrícula. Se excavó hasta el nivel de tosca la cual se registró a los 85 cm de profundidad. El material hallado fue escaso y concentrado a unos 20 cm de profundidad.

El total de objetos recuperados fue de 469 y se encontró en buen estado de conservación. Las tres categorías principales de materiales recuperados en el sitio corresponden a metal (51%), vidrio (34%), hueso (8%) y el 7% restante correspondiente a otros (cuero, un fragmento de gres cerámico y los materiales indeterminados). Los artefactos de metal están fundamentalmente relacionados con objetos de uso cotidiano en las labores del campo, como es el caso del alambre. A través de su análisis metalográfico se determinó su uso para diversas refacciones, ataduras de fardos, varas y varillas, confección de artefactos, etc. (Landa et al. 2010). Otros hallazgos de metal se relacionan a clavos de sección cuadrada y cilíndrica, pernos de diferentes tamaños, una vaina de arma corta, herrajes de hierro y una gran cantidad de chapas. Los vidrios hallados presentan un elevado grado de fragmentación y se corresponden casi en su totalidad a paredes de botellas, aunque también se hallaron fragmentos de bases y picos de este tipo de contenedores.

Reflexiones finales

La identidad de un grupo es un proceso de producción continua en donde entran en juego múltiples factores. Uno de ellos es la cultura material entendida no como la suma de los objetos o artefactos que utiliza un grupo determinado sino las formas o maneras creativas en que los objetos y los sujetos se constituyen recíprocamente.

En este sentido, los análisis de la cultura material de los pobladores que habitaron el norte pampeano desde fines del siglo XIX nos permitieron inferir cambios y continuidades en las prácticas de asentamiento poblacional así como en las de circulación y consumo de bienes. Como hemos visto, estos nuevos ocupantes continuaron con el consumo de bebidas y alimentos de origen europeo como el Fernet Branca. Al respecto, y a modo de ejemplo, se han recuperado fragmentos de varias botellas de esta bebida tanto en el sitio Posta El Caldén como Mariano Miró. El Fernet Branca era producido en Milán, Italia. Debido a su éxito en Argentina, la fábrica comienza a producir esta bebida en un concesionario local en 1925. Posteriormente, la fábrica de esta bebida es instalada en nuestro país siendo la única sucursal fuera de Italia. Sin embargo su consumo en PEC, por parte de los colonos, se retrae a los años

inmediatos a la expropiación militar del otrora territorio aborigen (1888 en adelante). Algo similar ocurre con sus lozas, vajilla, cubertería y elementos de botica.

Otros cambios en las prácticas de los europeos que habitaron el norte pampeano pueden relevarse a través de la cultura material recuperada en algunos de los sitios arqueológicos descritos, como la incorporación de nuevos hábitos como el mate (a partir de la presencia de varias bombillas) así como también del consumo de bebidas alcohólicas locales como la Hesperidina (licor de cítricos).

Por otra parte el análisis espacial de la región norte de la actual provincia de La Pampa nos permitió inferir continuidades y cambios en prácticas de asentamiento (reutilización de jagüeles) y de movilidad (reutilización de rastrilladas indígenas y caminos militares, así como la creación de nuevos caminos que conectaban asentamientos rurales tales como estancias, puestos y pueblos).

Todo lo descripto en este trabajo da cuenta de un nuevo espacio rural que se fue conformando con nuevos habitantes que trajeron consigo prácticas sociales y objetos de sus tierras lejanas. En estos nuevos territorios continuaron con ellas pero también incorporaron nuevas maneras de hacer. Se iniciaron entonces nuevos procesos de resignificación y construcción identitaria que implicaron tanto a los colonos europeos como a los criollos que habitaban estas tierras.

Para el filósofo Gastón Bachellard (2000:85-86), “¡Los espacios que amamos no quieren quedarse encerrados siempre! Se despliegan. Diríase que se transportan fácilmente a otra parte, otros tiempos, en planos diferentes de sueños y recuerdos”, algo similar sucede con las cosas. Este despliegue por tierras extrañas y por nuevos tiempos, es el que posibilita a los migrantes construir y habitar un espacio que condense (como en los sueños) los viejos sentires con el novel horizonte. Este nuevo existir ira forjando en su continuo y práctico hacer, nuevas identidades cuya manifestación inferimos del pasado y apreciamos en el presente.

Bibliografía

Apuntes para una nostalgia (1985). La Pampa. Producción gráfica N. D. F. & asociados consultora para el desarrollo de la comunidad visual, La Pampa.

Bachellard, G. (2000). La poética del espacio. Fondo Económico de Cultura. México.

Bogino, S. (2012). Informe sobre maderas arqueológicas. Universidad Nacional de San Juan. MS

Brittez, F.(2009). Zooarqueología, tafonomía y procesos de formación de sitios rurales pampeanos: estado de la cuestión y expectativas para momentos tardíos. Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana 3:47-68.

Carbonelli, J.P. (2010) La fuente escrita, espacio de confrontación. La zaranda de ideas. Revista de Jóvenes Investigadores en arqueología 6:9-23.

Cazenave W. (1971). El Ferrocarril en La Pampa. La Pampa, Dirección de Prensa del Gobierno de La Pampa.

Coll, L. y C. Landa. (2017). La Rayuela del Camino (con un pie en la continuidad y otro en la ruptura). Un acercamiento inicial al análisis espacial de la dinámica de los caminos y

asentamientos. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*. N° 11 (Dossier) (en prensa).

Colombato J. A. (ed.) (1995). *Trillar era una fiesta. Poblamiento y puesta en producción de La Pampa territorialiana*. Tomo I. Instituto de Historia Regional. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de La Pampa. Santa Rosa.

Giberti, H. (1969). *Historia económica de la ganadería argentina*. Solar-Hachette. Buenos aires.

Gómez Romero, F. y V. Pedrotta (1998). Consideraciones teórico-metodológicas acerca de una disciplina emergente en Argentina: la Arqueología Histórica. *Arqueología* 8:29-56.

Landa C, De Rosa H y E Montanari (2010). “¿Lo atamo con alambre?” Caracterización de diversos tipos de alambres provenientes del Puesto San Eduardo (La Pampa, comienzos del siglo xx). *La Arqueometría en Argentina y Latinoamérica*. Silvana Bertolino; Roxana Cattaneo; Andrés Izeta. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2010. 382 p. ISBN 978-950-33-0849-3.

Landa C, Pineau V, Montanari E, Ciarlo N y D Chiecchio.(2010). Arqueología de los primeros colonos en el norte de La Pampa. Puesto San Eduardo, Dto. de Trenel (fines del siglo XIX y principios del XX). En Berón, M, L. Luna, M. Bonomo, C. Montalvo, C. Aranda y M. Carrera Aizpitarte, eds., *Mamul Mapu: Pasado y presente desde la Arqueología Pampeana* (00 453-463). Libros del Espinillo. Ayacucho.

Montanari E., C. Landa y V. Pineau. (2013) Caldén: pulpería y posta de caminos en el norte de La Pampa (fines del siglo XIX). Una primera aproximación. *Revista Científica del Museo de La Plata. Volumen especial de Arqueología de la Región Pampeana*: 395-404.

Montanari, E. y J. Doval (2016). Practicas alimenticias en una pulpería pampeana de fines del siglo XIX. Sitio Posta El Caldén (Realicó, La Pampa). *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 10 (1): 49-72.

Moroni, M. (2007). La nacionalización de la frontera pampeana y la formación del Estado argentino. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales* 67: 69-89.

Orser, C.(2007). La promesa de una Arqueología histórica del mundo moderno en América del Sur, con especial referencia a Argentina. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y latinoamericana* 1:11-27.

Orser, C. (2012). *An Archaeology of eurocentrism*. Society for American Archaeology.

Oszlak, O. (1997). *La formación del estado argentino. Orden progreso y organización nacional*. Planeta. Buenos Aires.

Pineau V, Montanari E, Lucchetta M, Caretti F y Landa C. (2014). Prácticas de consumo de bebidas etílicas en una “casa de negocios” pampeana de fines del siglo XIX. Análisis de precintos de plomo y de fragmentos vítreos (Posta El Caldén, Departamento de Realicó, La Pampa). *Revista del Museo de Antropología* 7 (1): 55-64.

Pineau V, Landa C, Montanari E, y Doval J. (2017). Experiencias de transferencia en arqueología histórica del norte de La Pampa. Una reflexión desde la arqueología pública. *Revista de Arqueología histórica Argentina y Latinoamericana* 11 (Dossier) (en prensa)

ⁱCon ese nombre se denominó en la historiografía a una serie de campañas y acciones militares llevadas a cabo a lo largo del siglo XIX por el Ejército Argentino contra las diversas parcialidades indígenas en la región pampeana y patagónica. La campaña realizada por Julio A. Roca en 1879 dio como resultado la conquista del territorio por parte del flamante Estado Nacional, mediante el control y exterminio de los grupos indígenas que allí habitaban.

ⁱⁱⁱEl ingeniero agrónomo a cargo del campo, Manuel LaguzziArduino, afirmó que la presencia concentrada de cardos en un espacio de este tipo constituiría un indicio firme para pensar en la existencia de materiales o estructuras soterradas

Shared Mudejar Cultural Heritage in the Old and New World through the Atlantic

**Hee Sook Lee-Niinioja, PhD
Independent Scholar/Helsinki, ICOMOS-ICICH
leeheesook@hotmail.com**

The Mudéjar style is a symbiosis of techniques and ways of understanding buildings arising from Muslim and Christian cultures living side by side in the 12th century on the Iberian Peninsula. It was created by Muslim craftsmen that worked for Christians in the Christian territory, known as *La Convivencia* (coexistence of Christians/Jews/Muslims). The style developed intricate tiling patterns of Islamic geometrical character on sophistication to enliven the planar surfaces of wall and floor. Santa Maria la Blanca (1180) in Toledo has multi-lobular blind arcades and Almohad pine cones on capitals, witnessing how ornamental strategies shown in Islamic buildings served a Jewish temple to add beauty without conflicts with ideological boundaries.

Beginning with the 1492 arrival of Christopher Columbus and continuing the migration for over three centuries, the Spanish Empire could expand on half of the South America with the motivations of trade and the spread of the Catholic faith in indigenous conversions. In this process, Mudéjar culture and landscape were reflected on the viceroyalty of New Spain, because the Monarchy needed to preserve and exploit their arts, skills, and products. Spanish cultural heritages travelled across time and space to join existing and new arriving communities and bridged the common culture between the two separated shores of the Atlantic Ocean. With this background, my paper examines Mudéjar architectural ornamentations between the Old and New World.

Mudéjar

The word “Mudéjar” was originated from the Arabic word *mudayyan*(1) (“permitted to stay or domesticated”) to designate the Spanish Muslims who remained in the territories by the Christian “Reconquest”. It was the northern kingdoms’ political control over the process which developed throughout the medieval times in the Iberian Peninsula. Muslims were allowed to practise their religion, using their language and keeping their customs, although their social structure was varied.

Particularly, the historical and social origin of Mudéjar appeared in the 12th century in the northern Leon, Castile and Aragon, where their advancing territories with Muslim population were gradually incorporated. Adapted to Christian architectural and decorative motifs, Mudéjar extended to the rest of the kingdom and created the brick Romanesque.

One specific reason for this fact was that the population of the province of Leon enjoyed a religious and economic centre between the 12th and 13th centuries through the Pilgrimage Route, Camino de Santiago. Indicated by the Codex Calixtino “a prodigy of all types of goods”, some builders from Toledo could be hired to speed up the various architectural designs of Leon. However, it was Aragon and the town of Zaragoza, where Mudéjar culminated its style. During the 13th and 15th centuries, the style was employed in the tower architecture and ornamentation and changed the view of the city.

Finally, Mudéjar led to a fusion of the early Gothic style and the Islamic influences which had been integrated with late Romanesque. The best examples appeared in Seville, and the Alcazar of Seville is considered to be one of the greatest surviving masterpieces, demonstrating both Gothic and Renaissance styles as well as Mudéjar. Accordingly, in the form of Mudéjar art, Islamic artistic and cultural influences flourished in the service of Catholic kings and nobility in the 14th and 15th centuries.

In fact, Mudéjar(2) did not invent new structures; instead, it facilitated the elements of Islamic art and architecture into medieval Christian buildings. The Mudéjar style was characterised by the use of brick as the principal material, and favoured in the construction of

bell towers. The dominant character of geometry was absolutely Islamic in sophisticated tile work, brickwork, wood carving, plasterwork, and ornamental metals. In order to enliven the wall or floor surfaces, Mudéjar also developed complicated tiling patterns and added Arabic calligraphic scripts in the manner of repetitive rhythmic patterns. Even after it was no longer employed in Islamic architecture, many of the elements which Mudéjar artisans had introduced continued to be integrated into Spanish architecture, giving it a distinctive appearance.

The term “The Mudéjar style” was first coined in 1859 by the Andalusian historian and archaeologist José Amador de los Ríos.



(Fig. 1) Mudéjar forms in Span: from the left 1/2/3/4

1. Villaviciosa Chapel, Great Mosque of Cordoba, c. 1252-84.

In 785, Abd al-Rahman I built the mosque with eleven aisles and twelve bays. It was enlarged in the ninth century, but the most extensive work was completed under al-Hakam from 961-66 and al-Mansur from 987-88. In the 13th century, the first Christian chapel was added by Alfonso X (r. 1252-84) within the converted mosque. (Photo: Casselmann archive)

2. Romanesque bell tower and apse facade in San Tirso in Sahagun, Leon, 12C.

3. Facade of Parroquieta Chapel of La Seo de Zaragoza, Aragon, 1403-09.

It is one of the most elaborate examples of Gothic Mudéjar masonry. (Photo: Hugo Soria)

4. The exterior of Patio de la Monteria - Courtyard of the Hunt, Alcazar, Seville, 1364-66.

The application of the Mudéjar style in Christian religious monuments has distinct reasons. Of course, a contradiction can arise from a theological context, but incorporating an Islamic vocabulary into Catholic churches resembled the case of constructing the Alcazar.

First, Islamic ornaments were still important to a population which had sustained under the Islamic rule for eight centuries. Second, Mudéjar gave a revival of the glories of an Islamic past which had been appropriated by the Christian Reconquest. Although the Spanish Inquisition acquired papal permission in 1479 to destroy Arabic manuscripts, Mudéjar architecture displaying Islamic inscriptions, stucco, and tile decoration continued to flourish in Christian governed territories.(3)

In the late 15th century, the city of Seville achieved historical importance as the second royal seat of King Ferdinand and Queen Isabella after Toledo. The long sojourn of the Catholic monarchs in Seville reflected their interests not only in operating the military fights against Muslim Granada but also in administering the affairs of the Indian Continent - the New Spain after 1492. Consequently, at the Alcazar of Seville, a wing of Admiral's Apartments was built

for Christopher Columbus, the Admiral of the Ocean Sea. And in the Alcazar, Queen Isabella received the explorer after his second voyage. Moreover, she established 'House of Trade' (1503) in the Admiral's Apartments, as the government department which regulated commerce with the New World.

The fact of the Alcazar and an active Mudéjar population in Seville is a crucial element in transferring the Mudéjar style to New Spain. After Columbus' arrival in the New World in 1492, many Mudéjars, along with Christian craftsmen who knew the techniques and art of Islamic decoration, migrated to the continent. They transplanted both Mudéjar art and its cultural patrons to Hispanic America, particularly in the 16th and the 17th centuries.

Endnote:

(1) Harvey (1992) describes Mudéjar as "a Muslim who, after the surrender of a territory to a Christian ruler, remained there without changing religion and entered into a relationship of vassalage under the Christian King". His explanation of Mudéjar was nourished from the *Diccionario de la Real Academia Española*.

(2) In spite of a unitary artistic style, Mudéjar has unique characteristics in each region among the Toledo, Leon, Aragon, and Andalusia. Mudéjar in the Americas became a Hispanic phenomenon between the 12th and 16th centuries, as a mystification of Christian artistic currents (Romanesque, Gothic, and Renaissance) and Muslims. This artistic movement continued until the early 19th century by the Spanish colonies under the name "Colonial Art".

(3) Altinöz in "Idiosyncratic Narrative: Mudéjar Architecture and Its Historiography in Spain" (2013) argues that several suggestions were developed for the usage of Mudéjar artistic forms. First, the Spaniards admired the Islamic forms. Second, they sensed these forms as theirs. Third, they are concerned with these forms, which politically adopted to display the dominance. The best Andalusian examples are the Umayyad Cordoba Mosque and the Nasrid Alhambra Palace.

Mudéjar Buildings in Toledo

The Toledo city was famous for the coexistence of Jews, Muslims, and Christians (*La Convivencia*) in medieval times, even in architecture and ornamentation. The patrons were largely from the Christian ethnicity, but sometimes the wealthy Jews sponsored the buildings such as Santa Maria la Blanca and El Transito Synagogue.



(Fig. 2) Toledan Mudéjar: from the left 1/2/3

1. Cristo de la Luz is a mosque from the Moorish period. Called as “Mezquita Bab-al-Mardum” from its name of the city gate, it is located in an area where wealthy Muslims used to live. The mosque is small, about 8 x 8 m. Four columns capped with Visigothic capitals divide the interior into nine compartments. Above these nine vaults, each has a distinctive design. Behind this square section, a Mudejar semi-circular apse contains frescoes. Ahmad ibn Hadidi built the mosque using his own money requesting a reward of paradise for it from Allah. In 1000, it was completed by Musa ibn Ali. After the conquest of Toledo in 1186, the Christian king Alfonso VIII gave the building to the Knights of the Order of St. John, who established it as the Chapel of the Holy Cross. Cristo de la Luz testifies how a mosque transferred to a church without religious conflicts.

2. El Transito Synagogue was built (1355-57) when the Jewish community had a high position in the society with privileged posts. It was commissioned by Samuel Ha-Levi, Tax Collector to the court of King Pedro I of Castile as a private chapel in his palace. As King protected the Jews, synagogues saw their heyday under his reign. Currently, it is the Sephardic Museum of the Jewish culture. The building is decorated with Toledan Mudejar elements, geometric motifs, flowers and inscriptions in Arabic and Hebrew. It has a roof with a rich wooden coffer ceiling of larch with ivory incrustations and painted decorations. The exterior of the building shows a mixed stone and brick construction, and the outer austerity contrasts to the luxurious interior decoration. The front of the wall decorates ataurique, a vegetal decoration of Moorish creation, and this kind of elaborate surface ornamentation became typical of Mudejar art, the art of Muslim artisans working for Christian and Jewish patrons.

3. Known as the “Ibn Shushan Synagogue” (erected in 1189, rebuilt in 1350), Santa Maria la Blanca is a museum at present. The interior has a basilica structure of five narrow naves stretching from east to west; the central one being higher than the rest and separated by arcades with circular horseshoe arches, suggesting a Christian Mozarabic influence. The arcade is supported on octagonal columns of brick with a tiled plinth, a characteristic of the Mudejar building technique. And a semi-circular arcade is another attribute of Mudejar taste. The capitals of Almohad pine cones witness an Islamic ornament in a Jewish temple, to add beauty with ideological boundaries. The synagogue represents Mudejar architecture, developed out of the complex interaction between the Muslim, Christian, and Jewish cultures. It was constructed under the Christian Kingdom of Castile, by Muslim architects, for a Jewish use. After the expulsion of the Jews in 1492, the building was transferred to a church.

Mudejar Colonial Architecture in New Spain

According to Fernández (1993), Spanish historians have taken note of the various building activities of the Mudejar population. In 1420, some 200 Mudejars lived and worked in Seville as master masons, carpenters, potters, and tile and glassmakers. Mudejar craftsmanship was available in the city throughout the 15th century, particularly in the discovery and conquest of the New World.

The Spanish conquerors had arrived in the Americas and established a colonial administration as soon as the physical conquest of the population was achieved in the first quarter of the 16th century. More Spaniards came to settle here, more cities were rebuilt or founded. The Franciscans, Augustinians, and Dominicans were the first religious orders to join the New World; then followed by the Jesuits. The orders founded large monasteries and churches for

preaching, teaching, and controlling the population, focusing on areas where indigenous Indian religious practices were still prevalent.

Once the viceroyalties of New Spain (Mexico and northern Central America), Peru (the Andean region), New Granada (Colombia and neighbours) and Rio de la Plata (Argentina and its neighbours) had been consolidated, cathedrals were erected as a symbol of religious and civil power. The building plans were drawn up by famous Spanish and Italian architects. Nevertheless, for local churches and small chapels, provincial authorities had to develop plans and to utilize both indigenous and foreign craftsmen. For them, converted Mudejars who had been accustomed to church construction techniques back in Spain seemed to be more capable in buildings.

Interestingly, during the first half of the 16th century, Monastic orders allowed to local Indian and arriving Mudejar artistic elements in mixing with European forms. They even permitted the Indians to keep traditional festivals in the large atriums of their monasteries. Their presence could explain why Mudejar ornamentation was lavishly applied to the 16th-century monasteries and churches throughout the viceroyalties, high courts, and provinces created by Spain. In these territories, the Mudejar style represents luxurious alfarje, a wooden painted ceiling on the elaborate decoration of interlacing star-shaped polygons, yet interwoven with Christian iconography.

Three major Mudejar contributions to the New World can be noted.

First, New Spain became renowned for its alfarje. In the case of Mexico, the Franciscan church of Tlaxcala, the church of San Diego in Huejotzingo, the church of Tulancingo, the Franciscan cloister at Tzintzuntzan, and the chapel of San Francisco in Uruapan (Puebla) can feature the most striking examples of Mudejar ceilings. In Ecuador, the church facade of San Francisco in Quito could be classified as Baroque, but its single nave is covered by a “cielo Mudejar” (literally, “Mudejar heaven”), a ceiling displaying the stars and hanging stalactites. In Venezuela, a Baroque vaulting system covers the three central naves of the Cathedral of Caracas, while its southwestern chapels exhibit wooden ceilings of the Mudejar style.

Second, Hispanic-American architecture inherited the patio (central courtyard) which designed as an organizing unit in cloisters and houses. Patios were frequently provided with a fountain and potted plants and were defined by arcades according to the Andalusian architectural tradition. Patios appeared in convents and private dwellings in Mexico City, and the similar versions did in provincial Mexican cities such as Puebla, Morelia, and Merida. For example, the 18th-century Casa del Alfenique in Puebla displayed a Mexican version of Baroque ornamentation, although the plan, patio, and tile decoration proved the Mudejar artistic legacy.

Third, Spaniards taught the local craftsmen the technique of enamelled tiles (azulejería, faience). These decorated tiles were often applied to fountains, walls, domes, niches, floors, and building facades, following the Mudejar tradition in Spain. However, the tile motifs were not always Mudejar; instead Italian artistic influences also reached the Spanish colonies.

Even in the 17th and 18th centuries, building facades of Mexico City exhibit tile revetments or derivations of Mudejar motifs mingled with Baroque stone carving on House of the Tiles. Wood carving and inlay technique were other Mudejar crafts taught at church craft schools in Mexico. In this process, Mudejar influences contributed to the formation of Hispanic-

American Colonial Art, and the original Islamic meaning behind the art was lost. The Mudéjar style in the New World developed in a Christian-Baroque and neo-Hispanic context.

Above all, in the 16th century, the ambitious building programs of the Catholic Church had a necessity for master masons. As Spanish architects could not satisfy this task, the church turned to trained yet inexpensive Mudéjar craftsmen. When the church had achieved its goal of converting the Indians, and Baroque art had fulfilled its propaganda task in Spain, the cathedrals in New Spain were rebuilt in the nationalistic Baroque style. Nevertheless, local chapels, churches, and monasteries, and those far from urban centres could escape the pressure of the dominant Baroque, allowing Spanish-Mudéjar forms to sustain in the New World.

From the 16th through 18th centuries, there occurred a fusion of local and imported styles in the arts, giving birth to Hispanic-American Mudéjar art. A variety of styles and elements were often incorporated in the same building, such as Spanish and Italian Renaissance, Mannerism, Plateresque, local interpretations of Spanish-Mudéjar techniques, Baroque, Churrigueresque, Rococo, and Filipino-Mudéjar influences from the East, including indigenous artistic expressions produced by Hispanic-American hybrid style which was unfamiliar to the Old World.

Mexico was the first administration in New Spain and here are a few Mudéjar examples.

Mudéjar Buildings in Mexico



(Fig. 3) Mexican Mudéjar facade: from the left 1/2/3/4

1. San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala, 16C (Photo: Isaac Vásquez Prado): Founded in 1524 shortly after the Conquest, the early monastery complex served the Tlaxcalan allies of Hernan Cortes, the conqueror. Construction began around 1536, and the open chapel, one of the earliest in New Spain, was completed in 1539. The chapel's ogee arches show Moorish influence on Spanish architecture. Behind the simple church facade lies another Mudéjar building with a carved cedar ceiling, punctuated with gilded stars.

2. San Gabriel, Cholula, Puebla, 16C: The cornerstone of the Franciscan monastery was set in 1549. A unique feature of the complex is the Capilla Real, a structure that was built and maintained by the indigenous people of the region. As a reminiscent of the mosque in Cordoba, the interior contains nine aisles, each with seven bays, separated by octagonal and round columns. The bays had wooden artesonado ceilings but were replaced by tiled domes in the 18th century.

3. Fountain, Chiapa de Corzo, Chiapas, 16C: Designed and built by Dominican friar Fray Rodrigo de Leon in the 1560s, it incorporates Mudéjar, Gothic, and Renaissance elements

into harmony. The interplay of octagonal forms reflects Moorish designs of southern Spain. The octagonal pool at the centre is surrounded by an arcade of decorative Mudejar brick work. This inner arcade is covered by a ribbed vault supported by eight flying buttresses, Gothic elements. The exterior of the dome is crowned by a blind lantern, a Renaissance touch.

4. The Autonomous University of Yucatan, Merida, 18C: In 1711, a structure of the three-storied building was constructed to be a Jesuit college. The building contains Mudejar arcades and Baroque flourishes, housing the administrative offices of the university.

Conclusion: Mudejar as Cultural Identity

The historical situation of the Iberian Peninsula on Mudejar calls for several viewpoints of understanding its cross-cultural issue. Anthropological studies can reveal the living actuality of human beings and societies which reflected itself upon architecture. Their view can facilitate to comprehend the social and historical position of the epoch with its elements. Illuminated by cultural studies, the subsistence of the similar/dissimilar Mudejar forms and their practice in the same building can be grasped.

In this regard, it is worth mentioning the famous anthropologist Clifford Gertz (1973) who believes that culture is a mechanism which takes its power from the learning and thinking systems based on symbols. For him, culture works with plans, receipts, and norms which generate a control mechanism. And human beings are in an acculturation process with their conscience or without. They can engage the mechanism and internalize it by activating cultural filter mechanism every time they encounter a different culture.

In the context of the Mudejar style in the New World, a trans-cultural phenomenon took place. During the 16th and 17th centuries, Mudejar was created in the colonized territory by the Spaniards, expressing a Spanish taste due to the Christian and Indigenous Indian craftsmanship in general.

Whatsoever, the Mudejar style recollected the memory of the Islamic-Christian Andalusian heritage in Mexico, as a result of 800 years of coexistence between Muslims and Christians in Spain. And in the New World, three different cultures (Islamic, Christian, Mesoamerican) contributed to the construction of colonial buildings. Mudejar reflected Spanish acknowledgement of the style and their cultural connection with Islamic architecture of the home.

Cultural heritages travelled to create cultural bridges between the two separated shores of the Atlantic Ocean. Colonial buildings in Mexico such as the church of San Francisco in Tlaxcala and the Royal Chapel at Cholula in Puebla are the reminiscence of Mudejar glory. The complex design of the alfarje, a geometric carved decoration testifies three cultures at dissimilar levels in a complex social-political colonial project.

In the process of transferring material culture from Old Spain to New Spain, the tangible Mudejar style was implemented in architecture, despite the fact that they were invisible with uncountable reasons. However, the Mudejar intangible spirit is still visible through generations, reflecting La Convivencia. The Mudejar style contributed to civilizing the New Spain visibly or invisibly, giving birth to a unique culture. No doubt Mudejar was a shared cultural heritage in the Old and New World through the Atlantic Ocean.

References

Altinöz, M. Özkan (2013) Idiosyncratic Narrative: Mudejar Architecture and Its Historiography in Spain. PhD thesis, Middle East Technical University.

Crites, D. A. (2010) From Mosque to Cathedral: The Social and Political Significations of Mudéjar Architecture in Late Medieval. PhD thesis. Seville University of Iowa.

Donahue-Wallace, Kelly (2008) Art and Architecture of Viceregal Latin America, 1521-1821. University of New Mexico Press.

Duran, Diego (1994) The History of the Indies of New Spain. (trans) Doris Heyden. Norman: University of Oklahoma Press.

Ekland, Charlotte (2017) The Architecture of Colonial Mexico - Online document: <http://www.mexicanarchitecture.org> – accessed 11.8.2017

Fernández, Maria Luisa (1993) Art of the Mudejars. Saudi Aramco World (1-2), 36-41.

Geertz, Clifford (1973) The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic Books.

Harvey, L. P. (1992) Islamic Spain, 1250 to 1500. Chicago: University of Chicago Press.

Kubler, George (1948) Mexican Architecture of Sixteenth Century. New Haven: Yale University Publishers.

López Guzmán, Rafael (2005) Arquitectura Mudéjar. Madrid: Manuales Arte Catedra.

Menocal, Maria Rosa (2002) Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain. Little, Brown & Co.

Nafarrate Mexía, Enrique (1996) Influencia de la Arquitectura de México en la de España. Ebook.

Sanford, Trent Elwood (1947) The Story of Architecture in Mexico. New York: W. W. Norton.

Soria, Martín & George Kubler (1959) Art and Architecture in Spain and Portugal and Their American Dominions, 1500-1800. London: Harmondsworth.

The photos are from Wikimedia unless their sources are given.

**Investigating Migrant Cityscapes:
London and Los Angeles c. 1960**

**Peter Leese
PhD, Associate Professor**

**Faculty of Humanities
Department of English, Germanic and Romance Studies
University of Copenhagen
Emil Holms Kanal 6
2300 Copenhagen S
DENMARK**

leese@hum.ku.dk

Not much links *The Exiles* (Kent Mackenzie, 1961) and *Sapphire* (Basil Dearden, 1959) at first sight. *The Exiles* is documentary-like, made in collaboration with ‘social actors’, and filmed on location mostly in the Los Angeles downtown district of the late 1950s; *Sapphire* is a feature film within the British studio system dominated by professional actors, theatrical tradition as well as established film-making technique, and studio-bound with a few London locations. Looking more closely, parallels emerge: both were made some fifteen or so years after the end of the Second World War, employ a mix of self-consciously documentarist and fictive story-telling techniques, and pay close attention to the lives of newly arrived migrants in the metropolis (Burton and O’Sullivan, 2009; Lipman, 2015). Investigating and interpreting migrant lives, these two films gesture towards liberal welcome and tolerance, yet simultaneously subvert these gestures by the display of half-disguised fears, moral judgements and racist assumptions. Both came into being at a common moment of new cultural encounter extending from the mid-1950s to the mid-1960s; both register a process of social transition characterised on all sides by ambiguous, dichotomous and contradictory responses (Glass, 1961:110). Such filmic investigations matter because they chronicle the immense new post-Second World War dispersals and constellations of migrant settlement, and because they show the migrant image at a critical moment of confrontation.

Though different in number, Afro-Caribbeans in London (40 000) and Native Americans in Los Angeles (12 500) moving into urban industrial cities around 1960 are particularly interesting, well documented case studies of wider processes (Glass, 1961: 32; Rosenthal, 2012: 13). Like many others post war migrants, they took on the rebuilding and service labour of richer societies, and had little choice but to accept low paid, unrewarding, usually unskilled work. These two groups also represent a smaller section of formerly colonized peoples of colour often subjected to intense surveillance and social management by government authorities. The migrant image changed because of these new metropolitan cultural encounters, which were widespread, frequent and sometimes hostile. What distinguishes these two groups is that both were observed in film. So, by considering how the ‘investigators’ behind these films, respectively the directors Basil Dearden (1911-71) and Kent Mackenzie (1930-80), recorded and constructed particular migrant landscapes and the figures who inhabited them, it is possible to gain an insight into the historically bounded ‘ways of seeing’, the ‘scopic regimes’, to which they were subjected (Jackson, 1992: 89-90; Jay, 1988).

Constructing Anachronism: *The Exiles* (1961)

The Exiles is a semi-documentary account of fourteen hours, Friday night into Saturday morning, in the lives of a small group of friends, Native American and Mexican, married and single. The setting is mostly Bunker Hill, a decaying district of downtown Los Angeles, within a few years of filming demolished and redeveloped. The cast are non-professional actors who director Kent Mackenzie worked with intensively over about three years; the crew were mostly associates and enthusiasts Mackenzie knew from his time as a film student at the University of Southern California (Press Kit, 1961: 6-7).

Tracking his protagonists, Yvonne Williams (Apache), Homer Nish (Hualapi) and Tommy Reynolds (Mexican), Mackenzie investigates the places they go (cinema, bars, the Grand Central Market), the people and situations they encounter (time alone and together at home, drinking and driving around town, brawling and music making). The richness of the film is in its spectacular night-time cityscape, its physical environment, a soon-to-be-erased ‘lost world’, and its vivid character portraits. The film also takes its audience into the lives of the three main protagonists, each of whom speaks at length in overdubbed monologue, culled and edited from many hours of conversations with Mackenzie. Describing his broader approach to the subject the director identified *The Exiles* as an ‘anti-theatrical’ or ‘anti-social-documentary’ film (Jackson, 1962: 59-60; see also Press Kit, 1961: 5).

Writing in 1962 Benjamin Jackson, an early reviewer, noted that although *The Exiles* appears ‘egoless’, unfolding as it does across a series of loosely connected incidents, seemingly

unguided within their fourteen-hour time frame, unnarrated by an authorial voice, 'Mackenzie's unmistakable sensibility guides the film'. The nature of that sensibility, and of Mackenzie's subject, is remarkable, yet not necessarily attractive to early audiences. Jackson detects, for example, conscious or unconscious deception on the part of the Native American actors, so that 'They are quite concerned about the "image" they are presenting. Letting the Indians put this over adds another intriguing dimension to the film.' (Jackson, 1962: 61) This signals a difficulty the film faced: reviewers and critics were drawn to its subject and form; distributors, audiences and state authorities often found it unappealing.

Jackson's simultaneous curiosity about and dislike of *The Exiles*' protagonists – they are in his eyes both intriguing and immoral, attractive, unpleasant and pitiable – catches exactly the ambiguous 'way of seeing' urban migrants which is characteristic of this early post war moment. This is not merely the result of one reviewer's sensibility, it is built into the viewpoint of the film. The cumulative effect is a picture of Native Americans as 'out of time', non-urban industrial, determined not by will but by nature. As another review puts it, the film '... allows us to see the different worlds of men and women among a people where the men are still "warriors" in their psyche and where the women still possess the strength of warriors' women even though they can get no satisfaction from the achievements of their husbands and sons.' (Wax, 1965: 1079) What follows is a consideration of how this particular migrant image is constructed by an analysis of two aspects of the film: its ideological and aesthetic roots, and its structuring of time.

ideological / aesthetic origins

The director's conception of a film about the Bunker Hill district and in the Native American community that he found there began in March 1956 when he read Dorothy Van de Mark's 'The Raid on the Reservation' article in *Harper's Magazine*. The article detailed government efforts to manipulate Native American land control partly through the urban Resettlement programme (Van de Mark, 1956: 48-53). From the beginning, Mackenzie's interest was in observing and investigating a 'problem', in documenting a group and a situation which somehow required 'help', and in problem 'solving'. Anachronism – belonging to another time and place than that in which they exist – was the apparent difficulty of his Native American subjects. While Mackenzie, his audiences and critics often sympathised, while the Department of State and the Bureau of Indian Affairs promoted semi-altruistic assimilationist policies, observers nonetheless found it difficult to shake the sense that Indigenous peoples were misplaced in the metropolis.

This perceived 'out-of-date-ness' and 'out-of-place-ness' of Native American peoples can of course be traced back much further to the first European colonising encounters with indigenous cultures: to the western view of expansionism as dynamic, adaptive and inventive, of non-western peoples as those 'without history' (Wolf, 1982). More immediate nineteenth century population movements into the Americas led to settler expansion and displacements as pressure increased for fertile land and resources. Federal promotion of integrationist policies furthered these objectives. Eventually the proletarian mass migration of the later 19th century prompted the sale of 'excess' Native American reservation lands (Dawes Act, 1887); state land interests, recognition and integrationism led to the granting of partial citizenship rights (Snyder Act, 1924). The 1934 'New Deal for Native Americans' relaxed integrationist initiatives, but Relocation and Termination policies, intended to urbanise and assimilate the indigenous populations, came into force (via the Wheeler-Howard Act, 1934) in 1954 (Sorkin, 1982: 1-3; Burt, 1986: 85-99). It was the effects of these post-1954 policies which Kent Mackenzie read about in *Harper's Magazine*.

In the 1950s and 1960s the continuing expectation was powerfully present that resettlement by the Bureau of Indian Affairs would enable the newly arrived migrants to 'learn to live like white folks of the species *Homo economicus*, sever their relations to their villages and their cultures – and never go back' (Sahlins, 1999: vii). Based on this belief, and in line with Relocation and Employment Assistance programs that incentivised urban transfer (most often to Los Angeles or San Francisco, but also, for instance to Anchorage, Seattle or Chicago) whole families were sent

packing across the continent. The unconvincing enactment and early partial failure of these policies is implicit in Mackenzie's understanding of what effect *The Exiles* should have on its audiences. Yet without denying alcohol related deaths were three times higher among Native Americans than other groups, often because of adjustment difficulties, it is worth noting that Mackenzie's portrayal of 'drunken Indians' has a narrow focus. Social activities among Native Americans in Los Angeles during the 1950s and 1960s saw forty-six per cent regularly involved with sports clubs and activities, around twenty per cent strongly involved in church life, sixteen percent who regularly watched television, movies or plays, and seven per cent who regularly attended bars or public drinking sessions (Price, 1968: 172). Despite his best intentions, then, the director's framing of his subject reproduces a predominant 'way of seeing' that is also implicit in the film's mode of visual investigation.

Mackenzie's approach to film making was strongly connected to the documentary and neorealist directors of the 1930s and 1940s (Humphrey Jennings, Vittorio de Sica), but was also rooted in earlier traditions of social investigation. His immediate peers were the new wave of film-makers emerging in the later 1950s including Lionel Rogosin and Lindsay Anderson. Robert Frank's influential photographic study *The Americans* (1958) reveals parallel thematic and aesthetic preoccupations. Such artists felt themselves pushed to invent new visual languages by mid-twentieth century modernity: by the social upheaval of war and its aftermath, the spectacular street theatre of the metropolis, the giddy sensations aroused by technology and popular culture. The mix of aesthetic renewal and social investigation that Mackenzie inherits and transforms into his own vision is embedded in the social realities of early post-war urban modernity. Its roots, though, are in the documentarist movement of the 1930s and in earlier traditions of social investigation and character study. These approaches in turn link back further to later nineteenth century journalism and the emergent social sciences, as is apparent in the opening sequence of *The Exiles*, which uses early twentieth century character portrait photographs of Native Americans by Edward Curtis.

time schemes

To better understand the nature of these origins and their influence on *The Exiles*, it is necessary to consider a second aspect of *The Exiles*, namely the series of parallel time schemes within which the film develops. Mackenzie worked these out by an ad hoc process of experimentation and adjustment, and in response to the difficulties of capturing his subject on film. The use of time frames as an ordering principal serves two broad purposes: to set the understanding of its Native American subjects within a familiar cultural framework; and to facilitate the director's radical editing and use of sound which, as Ross Lipman has put it 'speaks directly back to the world of physical truth – while remaining distinct from it.' (Lipman, 2015: 165) Lipman, a film historian, editor and director himself, rightly admires the originality and honesty with which Mackenzie portrays his subject, yet the guiding images of the film, which key the viewer into the director's 'way of seeing' are not restricted by the director's conscious intention. The full ideological implications of the film are beyond his control.

Reframing the film with stills by photographic anthropologist Edward Curtis (1868-1952) and with a brief monologue for the purposes of historical contextualisation effectively erases the director's earlier, more radical attention to the present-day. A response to early screenings, and a strategy clearly intended to make the movie more acceptable to a wider community of viewers, the effect of Curtis's images was to place Mackenzie's native American subjects in a recognisable narrative timescape. The brief nineteenth century prologue turns the remainder of the film into an extended twentieth century epilogue: Curtis's images encode and transmit the discourses of 'harmony with nature', unchanging 'authenticity', and 'vanishing' which aided colonising settlers by confirming the irrelevance of those who already inhabited the land. There is a strong visual echo of Curtis's most famous picture 'The Vanishing Race – Navaho' (1904) in Mackenzie's final shot of his protagonists walking away, backs towards the camera, into an apparent dead end. As cultural geographer Peter Jackson notes, Curtis's images '... romanticised portraits of Indian culture and

his exaggeration of their harmony with nature helped soften the image of the primitive 'savage', but they also served to confirm the superior self-image of the white 'race' (Jackson, 1992: 104). The same criticism can fairly be made of Mackenzie's film, which equally aestheticizes its subject, licenses white supremacy, and projects forward the nineteenth century imperialist settler ideology it has inherited.

Nor is this effect only the result of using the Curtis images, it is equally inherent in other aspects of the film. For example, in Mackenzie's spoken prologue, which equally reinforces the film's construction of the urban industrial Native American community as an epilogue to their own past, and existing more acutely than ever in 'long time' (Mo'e'hahne and Young, 2015: 147). Timeliness, pastoral idyll and drifting passivity are implicit in Mackenzie's view when he states that the new arrivals to Los Angeles 'wandered' into the city. Federal Termination and Relocation policy, or the technocratic structures of the Bureau of Indian Affairs which enabled resettlement meanwhile pass unmentioned. Ho'esta Mo'e'hahne and Alex Trimble Young have pointed out that the prologue statement, and the film as a whole, also erase the pre-European and long-term presence of Native American peoples – the Gabrielino / Tongva and Fernandeano Tataviam in particular – in the Los Angeles basin area (Mo'e'hahne and Young, 2015: 148). Other time frames within *The Exiles* have contradictory effects, at times confirming and at other moments contradicting the Curtis / Mackenzie view of modern day metropolitan Native Americans as continually in a state of 'vanishing', although paradoxically never vanished.

The material obstacles to equal coexistence for Native Americans in late 1950s Los Angeles included segregation by socioeconomic locality (the gathering of Native Americans in Bunker Hill), by political policy (Termination and Resettlement, restriction of employment opportunities under state sponsored schemes) or policing practices (judicial surveillance and incarceration). By its narrow time frame, historical erasures and elisions, and by its decontextualizing 'case study' approach, *The Exiles* emphasises that the ideological barriers were if anything more difficult to overcome than the practical. What *The Exiles* finds most difficult to see is the active, ongoing, time sensitive processes of social adjustment to urban modernity: the beginnings of that development which is the opposite of cultural dilution or de-authentication, and which might be described as the 'indigenisation of modernity' (Sahlins, 1999: ix).

Constructing 'colour': Sapphire (1959)

Sapphire was one of a group of commercial feature films developed by the director and producer team of Basil Dearden and Michael Relph together with scriptwriters including James Kennaway (*Violent Playground*, 1958) and Janet Green (*Sapphire*, 1959; *Victim*, 1961) (Burton and O'Sullivan, 2009). Like Mackenzie, Dearden hit upon a compelling contemporary theme: the anti-Afro-Caribbean immigrant mood which found violent expression in Notting Hill, West London, over the 1958 August Bank Holiday weekend. Unlike Mackenzie, who spent over three years on *The Exiles*, Dearden was a jobbing director who worked within the constraints of commercial cinema and the Rank organisation, but who also followed in the observational 'realist' tradition of Ealing Studios, where he worked until 1958. The director was interested especially in social tensions or dilemmas that threatened to disrupt the post-war social consensus; engaged, in the context of the time in which he lived and worked, with the promotion of a liberal, tolerant civic society; committed to the production of a film on a topic of social or moral concern every two or three years (Harper and Porter, 2003: 181-2; MacFarlane, 2003: 167-8).

Marrying commercial interest to social theme, scriptwriter Janet Green fell back on her favoured and previously successful use of a crime detective format. Two detectives – white, middle class, male, with contrasting degrees of tolerance and prejudice – are surrogates for Dearden's assumed audience. Detective Superintendent Hazard (Nigel Patrick) and Detective Inspector Learoyd (Michael Craig) investigate the murder of Sapphire, who was 'half black' but 'passed for white'. Doubtfulness structures plot, character and theme throughout the film. Sapphire's 'disguise' as white is matched by white characters who disguise themselves as innocent or

unprejudiced. Her happiness at finding herself pregnant and at her forthcoming marriage to a fellow music student, David Harris (Paul Massey), is matched by the sober responsibility of her older brother (Earl Cameron), and the unspoken tensions in David's family home. Through a series of encounters with suspects and witnesses, which is a survey of attitudes and characters among both Afro-Caribbean and white society as well as a tour of migrant habitats and circumstances, the detectives close in on and then expose the guilty. Paul's Aunt Mildred (Yvonne Mitchell), a frustrated housewife whose husband is a mostly absent sailor, is finally shown as the murderer. Her motives, revealed as an extreme form of the prejudices held by both white and black, are exposed as infantile, hysterical and profoundly irrational (Tarr, 1985: 50-65). Dearden's ending to the film is a discussion between the two detectives which asserts that 'nothing has been solved' but which at the same time contrasts psychological repression and baseless fears against logical, systematic rationality.

Where Mackenzie's reputation has grown greatly since the 1960s, Dearden's has not. His films are at best now viewed as period pieces which show the transition from traditionalist wartime and early post-war conservatism to relative permissiveness and tolerance. Less charitably, as some felt at the time and others in retrospect, they were both artistic and didactic failures. Though it won the British Film Academy's 'Best British Film' award for 1959 one early reviewer noted that the film '... does not hold good on any level, and is flatly written and directed into the bargain. The melodrama has little drive other than the monotonous ending of sequence after sequence on a "punch line" (P.J.D., 1959: 69). Janet Green's obituary writer in 1993 viewed *Sapphire* as 'a tentative and rudimentary plea for tolerance during an era when "the colour bar" was still entrenched' (Bergan, 1993: 13). Yet viewed within its historical context of the late 1950s and early 1960s *Sapphire*'s failure becomes especially interesting. It's 'way of seeing' immigrant and native Londoners parallels Mackenzie's in its nineteenth century origins, its interpretation of colonised peoples, and its static construction of 'nature' and 'colour' over dynamic, changing responses within a newly urban industrialised migrant community. What follows is a contextualised reading of *Sapphire* which considers the ideological and aesthetic origins of its 'way of seeing' and a discussion of parallel, alternative views as they emerge through the 1950s and into the 1960s.

ideological / aesthetic origins

Sapphire describes one side of a mutually transformative cultural encounter. Afro-Caribbean arrivals and the indigenous British population had a shared history of social contacts, political manipulations and ideological interpretations through which they saw one another (James, 1992: 17-27). That history dates back to the eighteenth century and beyond. The scale and circumstances of the post-Second World War settlement established a gradually unfolding set of exchanges and interactions which caused both groups to adjust, reformulate and re-evaluate themselves and each other. In the earliest post-war phase these exchanges were characterised by a mutual sense of ambiguity and strangeness, as Ruth Glass pointed out in her study of *London's Newcomers* (Glass, 1961, 99). Winston James notes too that while Afro-Caribbean colonial subjects were provided with an extensive knowledge of Britain and the British, certain key facts were omitted. One surprise for many new Caribbean arrivals was the discovery of a white working class populations whose circumstances were closer to their own than to those of better off white British society (James, 1992: 25-7).

Like *The Exiles*, *Sapphire* effectively erases the pre-conditions of migrant arrival and settlement. It is as if the Caribbean population too has 'wandered' into Britain rather than being enabled by the citizenship rights of the British Nationality Act (1948), encouraged by the British state and employers, or restricted from other opportunities, most notably settlement in the United States, by the McCarran-Walter Act (1952) (Perry, 2016: 54-64). When varieties of experience and opportunity do register in the film, they are represented schematically: class is seen as sharp differences in character types; regional variation is only acknowledgement in passing since the murdered student's older brother, a doctor, has his medical practice in Birmingham. The act of

‘looking at’ Caribbean immigrants is always framed, in other words within tight ideological, political and class constraints. This aspect of the film, which expresses a wider model of observation, is well described by Dearden in a statement from 1958 ‘My idea is to throw all this (the sombre winter backgrounds) into contrast with the sudden splashes of colour introduced by the coloured people themselves. The things they wear, the things they carry, their whole personality’ (Hill, 1985: 44).

The growing tension of these early post-war encounters is alluded to in *Sapphire* via the theme of miscegenation – Paul’s marriage to Sapphire as a result of her pregnancy, her ‘half-caste’ lineage. Stuart Hall’s discussion of photography and black experience in the late 1950s identifies this as the critical, unspoken cause of these developing antagonisms (Hall, 2002: 260). Such attitudes were disguised by the view of the state and researchers that ‘race relations’ were positive, that white British citizens would be cured of their prejudices by better information, and that ‘Commonwealth’ citizens would quickly learn about Britain and effectively assimilate (Waters, 1997: 207-38). These views were in turn gradually disabused following two incidents: first, by the knowing fascist provocation and naïve teenage hatred of the late August 1958 street violence in Notting Hill; second, by the murder of Antiguan immigrant Kelso Cochrane, also in Notting Hill, in May 1959 (Pilkington, 1988; Prescod, 1982/2008).

Sapphire is characteristic of the ambiguity and ambivalence in prevailing reactions. Police, state and public authorities hoped to preserve and promote social cohesion by denying any race aspect to these events, by notoriously refusing to see the Cochrane case for example as anything other than a robbery gone tragically wrong (Perry, 2016: 135-6; Hinds, 2008: 92; Gut more, 1993: 211-14). When Dearden and Relph announced their film and stated ‘We plan to show this prejudice as the stupid and illogical thing it is’, negotiations ensued between the Mayor of Kensington and the British Board of Film Censors to ensure the film contained no ‘scenes of riot between white and coloured people’ (Burton and O’Sullivan, 2009: 224; Aldgate, 1995: 130). This minimisation of race antagonisms meant the attack on one of the main black suspects in the murder, Johnny, was cut down to a few seconds. Yet the logic of the ‘race relations’ approach which *Sapphire* dramatizes was by the end of the 1950s patently inadequate: institutional, economic and social barriers still prevailed.

Other Ways of Seeing

The British view of the ‘race relations problem’ dominated early post-war public debate in magazine articles and sociological studies, in newspaper photographs, newsreels and in *Sapphire*. The violence in Notting Hill in August 1958 and the murder of Kelso Cochrane in the spring of 1959 weakened the credibility of this view and gave a powerful new rationale and impetus to internationalist, activist and alternative viewpoints, to a new politics of race and civic pluralism. Less visible than the ‘race relations’ school, these other critical modes of investigation had their own pre-history. The Fifth Pan-African Congress, for example, held in Chorlton Town Hall, Manchester in October 1945, saw a gathering of internationalist intellectuals and rights activists including Amy Ashwood Garvey, Jomo Kenyatta, George Padmore and W.E.B. Du Bois (Perry, 2016: 51-2; Schwarz, 2004). Connecting America and the Caribbean to Africa and Europe, the Congress raised questions of police treatment, racial violence and unemployment. Ruth Glass’s sharp eyed sociological account *London’s Newcomers. The West Indian Migrants* (1960) allows in the post-Notting Hill critique of social structures since she began to research and write before August 1958, then revised and expanded her account as an interim explanatory report between October 1958 and February 1960. Her study documents opposing viewpoints and identifies the ambiguity of attitude and language that still prevailed in distinctions between ‘guest’ and ‘invader’. She notes the dreary, irreducible difficulty of poor housing, as well as the disturbing unpredictability of social encounters, the ongoing shock of racialized antagonism (Glass, 1960: ix-xiii, 48-51, 110-11).

An alternative, less overtly political kind of observation and investigation are present in Val Wilmer's photographs and writing on the London jazz scene of the 1960s and 1970s. Her pictures of the London black diaspora and the jazz scene, for example of renowned jazz drummer Philly Joe Jones, express an engaged cultural activism: a lively, everyday world of lodging houses, basement parties and gigs, churchgoing and friendships within a wider social environment at times intensely hostile (Wilmer, 1989; Bayley, 2008). Also in the later 1950s the internationalist approach of the Fifth Pan-African Congress was supplemented and expanded with the gathering of Caribbean intellectuals and activists around the *West Indies Gazette* (Sherwood and Adi, 1995; Schwarz, 2003). It was from the political and cultural activism of this moment, and despite the still-born race relations perspective of *Sapphire*, that a new politics of race and civil pluralism began to develop.

Acts of Embedded Survival

The Exiles and *Sapphire* are related in content and approach: they both depict migrants, mostly from colonial peripheries, traversing the early post-war metropolis; they both construct urban migrant landscapes for an observer audience; and they both reflect on the creation of migrant spaces and non-place in the city. As historical documents *The Exiles* and *Sapphire* have the effect of replicating urban migrant belonging and exclusion, revealing the procedures of looking and interpretation which produce these states, and expressing the struggle for control over the migrant image in a particular historical moment.

More specifically my argument in this paper is, first, that by reflecting on these films' context and production, content and reception, we can observe a connected moment in the history of the migrant as seen by outside observers; second, that both films express time-bound 'ways of seeing' among a broad population on behalf of whom various colonising actions, past and present, were carried out; and third, that both films misunderstand their subjects, and despite the best liberal credentials of their directors neither film remotely escapes the colonising optic; what they do instead is reinforce a particular view of the migrants in a specific historical moment. In this view the metropolis has its own historical and social 'authenticity' which is violated by the arrival of new migrants; while cities and their populations change, the new populations have an innately fake quality when placed within their new setting; so, migrant procedures of negotiation and adaptation could only be understood or interpreted as forgery or disappearance.

This, however, is not the entire picture. Marshall Sahlins notes that the supposed 'failure' of Native Americans to assimilate, their persistent attachment to particular territories, might better be seen as a use of available resources to express indigenous cultural values (Sahlins, 1999: xviii; Snipp, 2013). Likewise, the 'yearning for the past' supposedly expressed in *The Exiles* through the traditional singing and dancing on Hill X can equally be read as part of a wider adaptive process that brought indigenous groups into metropolitan proximity, and that enhanced pan-tribal knowledge and activism. Jay T Johnson notes: 'The powwow is a conscious attempt at being in place together, creating togetherness from often disparate segments of Native society . . . a powerful form of resistance to oppression . . . it is also the expression of a troubled present and the remembering of painful histories in acts of embedded survival' (Johnson, 2013: 227). Likewise in London Nancy Foner noticed by the mid-1970s a creolization of British society: a specifically Caribbean process of cultural adaptation which drew on symbolic meanings and patterns of sociability (Foner, 1977: 120-22). Hence the institution of Trinidadian carnival in response to the Notting Hill clashes. 'Out of a situation of fear and hatred, carnival was to be revived as collective testament to the elemental human worth of the colonised and formerly enslaved, a tribute rooted deeply in traditions of popular music and dance, adornment, masquerade and burlesque.' (Schwarz, 2003: 273)

In this light *The Exiles* and *Sapphire* are visible misreadings of the migrant image: freeze-frame shots unable to acknowledge time and change as major developmental components, or to recognise the continually evolving mutual re-formations of cultures in contact.

References:

- Aldgate, A. (1995) *Censorship and the Permissive Society. British Cinema and Theatre, 1955-65*. Oxford: Clarendon Press.
- Bayley, B. (2008) England Is The Place For Me. Val Wilmer's Hidden Photographs Uncovered: A Forgotten History Of Black London. *Vice* - Online
<http://www.vice.com/read/england-place-for-me-v15n5> - accessed 23rd November 2012.
- Bergan, R. (1993) Movies with a Message. Obituary: Janet Green. *The Guardian*, 25 June, 13.
- Burt, L.W. (1986) Roots of the Native American Urban Experience: Relocation Policy in the 1950s. *American Indian Quarterly* 10 (2), 85-99.
- Burton, A. and O'Sullivan, T. (2009) *The Cinema of Basil Dearden and Michael Relph*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dearden, B. (1961) *Sapphire*.
- Foner, N. (1977) The Jamaicans: Culture and Social Change among Migrants in Britain. In: J.L. Watson (ed.) *Between Two Cultures. Migrants and Minorities in Britain*. (pp. 120-50). Oxford: Blackwell.
- Glass, R. (1960) *London's Newcomers. The West Indians Migrants*. London: Centre for Urban Studies / George Allen and Unwin.
- Glass, R. (1961) *London's Newcomers. The West Indian Migrants*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Gutzmore, C. (1993) Carnival, the State and the Black Masses in the United Kingdom. In: W. James and C. Harris (eds) *Inside Babylon. The Caribbean Diaspora in Britain* (pp 207-30). London: Verso.
- Hall, S. (2002) Reconstruction work: images of postwar black settlement. In B. Highmore (ed.) *The Everyday Life Reader* (pp. 251-61). London and New York: Routledge
- Harper, S. and Porter, V. (eds) (2003) *British Cinema of the 1950s. The Decline of Deference*. Oxford: Oxford University Press.
- Hill, J. (1985) The British 'Social Problem' Film: 'Violent Playground' and 'Sapphire'. *Screen* 26 (1), 34-48.
- Hinds, D (2008) The West Indian Gazette: Claudia Jones and the black press in Britain. *Race and Class* 50 (1), 88-97.
- Jackson, B. (1962) *The Exiles. Film Quarterly* 15 (3), 59-62.
- Jackson, P. (1992) Constructions of culture, representations of race: Edward Curtis's "way of seeing". In K. Anderson and F. Gale (eds) *Inventing Places. Studies in Cultural Geography* (pp. 89-106). Melbourne: Longman Cheshire.

- James, W. (1992) Migration, Racism and Identity: The Caribbean Experience in Britain. *New Left Review* 193, 15-55.
- Jay, M. (1988) Scopic Regimes of Modernity. In H. Foster (ed.) *Vision and Visuality* (pp. 3-23). Seattle: New Press.
- Johnson, J.T. (2013) Dancing into Place. The Role of the Powwow within Urban Indigenous Communities. In E. Peters and C. Andersen (eds) *Indigenous in the City. Contemporary Identities and Cultural Innovation* (pp. 216-30). Vancouver / Toronto: University of British Columbia Press.
- Lipman, R. (2015) Kent Mackenzie's *The Exiles*: Reinventing the Real of Cinema. In D.E. James and A. Hyman (eds.) *Alternative Projections: Experimental Film in Los Angeles, 1945-80* (pp. 163-74). Bloomington: John Libby.
- MacFarlane, B. (2003) *The Encyclopedia of British Film*. London: Methuen / British Film Institute.
- Mackenzie, K. (1959) *The Exiles*.
- Mackenzie, K. (1964/2009) A Description and Examination of the Production of *The Exiles*. Masters Thesis, University of Southern California. In *The Exiles* DVD. Milestone Film.
- Malcolm, J. (1958) Nightfall in Notting Hill: A Study in Black and White. *The Phylon Quarterly* 19 (4), 364-6.
- Mo'e'hahne, H. and Young, A.T. (2015) Indigenous Mobility and Settler State Transfer. *The Exiles in Historical Context. Transfers*, 5 (3), 146-50.
- P.J.D. (1959) Sapphire. *Film Monthly Bulletin* 26, 68-9.
- Perry, K.H. (2016) *'London is the Place For Me': Black Britons, Citizenship and the Politics of Race*. Oxford: Oxford University Press.
- Pilkington, E. (1988) *Beyond the Mother Country: West Indians and the Notting Hill White Riots*. London: I.B.Tauris.
- Prescod, C. (1982/2008) From You Were Black, You Were Out. On *Struggle for Black Community. Four Films by Colin Prescod*. London: Institute of Race Relations DVD.
- Press Kit (1961). In *The Exiles* booklet. London: British Film Institute.
- Price, J.A. (1968) The Migration and Adaptation of American Indians to Los Angeles. *Human Organisation* 27 (2), 168-75.
- Rosenthal, N.G. (2012) *Reimagining Indian Country. Native American Migration & Identity in Twentieth-Century Los Angeles*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sahlins, M. (1993) Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *Journal of Modern History*, 65 (1), 1-25.
- Sahlins, M. (1999) What is Anthropological Enlightenment? *Annual Review of Anthropology* 28, i-xxiii.

Schwarz, B. (2003) Claudia Jones and the *West Indies Gazette*: Reflections on the Emergence of Post-Colonial Britain. *Twentieth Century British History* 14 (3), 264-85.

Schwarz, B. (ed.) (2004) *West Indian Intellectuals in Britain*. Manchester: Manchester University Press.

Sherwood, M. and Adi, H. (1995) *The 1945 Manchester Pan-African Congress revisited*. London: New Beacon Books.

Snipp, C.M. (2013) American Indians and Alaskan Natives in Urban Environments. In E. Peters and C. Andersen (eds.) *Indigenous in the City. Contemporary Identities and Cultural Innovation* (pp. 173-192). Vancouver / Toronto: University of British Columbia Press.

Sorkin, A.J. (1978) *The Urban American Indian*. Lexington, Mass: Lexington Books.

Tarr, C. (1985) 'Sapphire', 'Darling' and the boundaries of Permitted Pleasure. *Screen* 26 (1), 50-65.

Van de Mark, D. (1956) The Raid on the Reservations. *Harper's Magazine*. March 1, 48-53.

Waters, C. (1997) "Dark Strangers" in Our Midst: Discourses of Race and Nation in Britain, 1947-1963. *Journal of British Studies* 36, 207-38.

Wax, R. and M. (1965) The Exiles. *American Anthropologist*, 67, 1079-80.

Wilmer, V. (1989) *Mama said there'd be days like this: my life in the jazz world*. London: Women's Press.

Wolf, E. (1982) *Europe and the People without History*. Berkeley and London: University of California Press.

Vanguardias importadas, culturas locales:
El caso del Barrio Suárez Mujica, Santiago de Chile
Constanza Mora Lobo - Andrés Morales Zambra - Adriana Salas Martínez
Miembros de la Organización Funcional Barrio Suárez Mujica
Socios fundadores de Arbotante - Arquitectura & Patrimonio
Chile - Venezuela
arbotantearquitectura@gmail.com

Abstract

Durante la primera mitad del Siglo XX, Chile, al igual que muchos países latinoamericanos, recibió una importante ola migratoria de ciudadanos europeos que escapaban de los conflictos bélicos en sus países de origen. Latinoamérica se transformó entonces en el territorio ideal para poner en práctica visiones vanguardistas sobre arquitectura y urbanismo, produciéndose de manera espontánea un intercambio cultural entre los inmigrantes y la cultura local. El Barrio Suárez Mujica, ubicado en el corazón del municipio de Ñuñoa, al oriente de la ciudad de Santiago de Chile, es tomado como caso de estudio para ilustrar esta influencia. Éste refleja con claridad en su arquitectura y trazado urbano cómo las culturas foráneas contribuyeron a generar nuevas formas de ocupación urbana. La presente investigación busca identificar los elementos tangibles e intangibles propios del proceso migratorio vivido en el Barrio Suárez Mujica, analizando exhaustivamente diferentes capas del paisaje urbano local.

En este sentido, dentro de este análisis por capas, se contemplan no sólo fuentes teóricas, documentales y de información gráfica, sino también la experiencia personal y el relato oral como recurso esencial para el proceso de investigación. Se reconstruye así el fenómeno de la migración con la voz de sus propios protagonistas; historias que yacen en la comunidad y que configuran la memoria colectiva del barrio. Este trabajo pretende contribuir a expandir áreas del conocimiento vinculadas a la ocupación del territorio, la arquitectura y la historia de las naciones, siendo un aporte a la memoria histórica global.

“Teníamos una idea clara de sus métodos y pedagogía libre y si bien los nazis ya la habían liquidado en el '39 (sic), nunca pudieron borrar sus huellas. [La] Bauhaus se esparció por el mundo, renaciendo una y otra vez”(1)
(Schapira. 2009)

Introducción

Hoy en día, la ciudad de Santiago de Chile vive un proceso de transformación acelerado. Las políticas públicas abiertas al libre mercado y la escasa planificación urbana por parte de las autoridades competentes han provocado, durante los últimos años, una desmedida destrucción de construcciones valiosas y con ello, el quebrantamiento de las relaciones entre vecinos, el deterioro de la vida de barrio y la el debilitamiento de la sensación de pertenencia de los vecinos respecto a su propio entorno.

El Barrio Suárez Mujica no ha sido ajeno a este proceso. Su ubicación en un privilegiado sector del Municipio de Ñuñoa - a solo 4 kilómetros del centro histórico de Santiago -, a lo que se suma la futura llegada de la red de metro a esta zona, ha provocado una fuerte especulación inmobiliaria que ha elevado los precios del suelo, impidiendo que familias de clases medias puedan optar por la compra de casas en el sector. El antiguo paisaje urbano, compuesto por construcciones bajas y amplios jardines, se encuentra hoy en día invadido de torres de apartamentos de hasta 25 pisos de altura, situación que ha degradado la calidad del espacio público y de las edificaciones que permanecen entre ellas.



Fig. 01: Contraste entre las antiguas edificaciones del barrio y las nuevas construcciones de vivienda colectiva en altura. Fotografía tomada en 2015.

En respuesta al hostigamiento constante sufrido por los habitantes del barrio de parte de las empresas inmobiliarias, los vecinos se han organizado para lograr la reconstrucción de su identidad y así protegerse de este acecho. Al discutir y entender su patrimonio arquitectónico y social, es posible otorgarle valor y así conseguir su protección a nivel gubernamental. La protección oficial del patrimonio permite fortalecer la vida comunitaria y proyectar a futuro una ciudad que respete su pasado construido y las dinámicas sociales que se generan en torno a él.

El presente artículo contribuye al descubrimiento de los valores patrimoniales del Barrio Suárez Mujica, los cuales se identifican en distintas capas de análisis. Por un lado, las fuentes bibliográficas y teóricas permiten tener un acercamiento académico a la configuración arquitectónica y espacial del barrio. Esta información se complementa con levantamientos en terreno, donde se identifican en él los rastros actuales de antiguos procesos de urbanización y modernización del país. Por último, los relatos y memorias de antiguos y nuevos vecinos, así como también los testimonios de arquitectos ligados a la construcción de este sector de la ciudad, configuran la dimensión inmaterial del patrimonio barrial. Estas capas sumadas permiten dimensionar la magnitud del patrimonio cultural del barrio, apoyando la demanda vecinal para conservar la calidad de vida y el respeto de las tradiciones.

El proyecto truncado de las vanguardias europeas La revolución de la Bauhaus

Hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, la enseñanza de la arquitectura en escuelas y universidades de occidente estaba marcada por una tendencia historicista, intentando recuperar formas y elementos ornamentales de la tradición clásica greco-latina para ser incorporados en las fachadas de los nuevos diseños. Sin embargo, con la aparición de nuevas técnicas constructivas y su incorporación a la industria de la construcción, los diseños antiguos y la ornamentación clásica entraron en conflicto con las posibilidades que los nuevos materiales otorgaban. Las Guerras Mundiales, a su vez, contribuyeron al cuestionamiento de las tradiciones europeas, por lo que numerosas escuelas e intelectuales de

aquella época pusieron en entredicho los antiguos postulados de enseñanza y buscaron nuevas formas de relacionarse con su presente.

El desenlace de la Primera Guerra Mundial en 1918 desestabilizó a la cultura europea, fraccionando sus naciones y generando gran incertidumbre en los países vencidos. Alemania fue fuertemente castigada con altos impuestos por su participación en la guerra, situación que provocó una gran crisis política y social en ese país, el cual se encontraba devastado tras los enfrentamientos bélicos (Deutsche Welle, 2007). En este contexto de inestabilidad fue fundada en 1919 la Escuela Superior de Diseño Bauhaus (Hochschule für Gestaltung) cuya primera sede se estableció en la ciudad de Weimar y cuyo primer director fue el arquitecto alemán Walter Gropius. La escuela contó con 3 periodos reconocibles: un primer periodo, dirigido por Gropius y con sede en Weimar, entre 1919 y 1925; un segundo periodo, bajo la tutela del arquitecto suizo Hannes Meyer, con sede en Dessau, entre 1925 y 1931; y un último periodo en Berlín entre 1931 y 1933, con el arquitecto alemán Ludwig Mies van der Rohe a la cabeza (Maulén, 2013).

En ella se buscaba integrar, tanto de manera experimental como práctica, los distintos oficios relacionados a las artes creativas, congeniando la arquitectura y el diseño con el arte y la artesanía. Esta escuela estaba marcada por una fuerte misión social y uno de sus enfoques estuvo orientado en democratizar el acceso a las artes y al diseño.

Uno de los postulados que recoge la escuela de la Bauhaus es que “la forma sigue a la función”, concepto desarrollado por el arquitecto norteamericano Louis Sullivan algunos años antes (Mondragón, 2010). Bajo esta premisa, disciplinas como el diseño dejaban de ser asuntos exclusivos de las clases dominantes y de la burguesía, permitiendo que las clases populares tuviesen acceso a experiencias estéticas que antes les habían sido vetadas por su posición social. En el ámbito de la arquitectura también se desarrollaron nuevas visiones, pues las formas antiguas ya no respondían a las necesidades del presente.

La incorporación de nuevos materiales, la experimentación en cuanto a técnicas constructivas y la funcionalidad como eje central en el diseño de espacios, abrieron nuevos campos de exploración en el área de la construcción, modificando la estética urbana e incorporando una nueva visión de ciudad que contrastaba con la que hasta ese entonces era lo común para la población en general.

En síntesis, la Bauhaus estableció que la estética ya no era un fin en sí mismo, sino que se entiende como el resultado de un orden y racionalidad mayor. Esta afirmación era totalmente vanguardista para la época. (Maulén, 2007)

Otras experiencias vanguardistas europeas

En la década de 1920 la arquitectura moderna no solo se desarrollaba en Alemania. Por ejemplo, el arquitecto suizo-francés Charles-Édouard Jeanneret, más conocido como Le Corbusier, presentó en 1927 un manifiesto titulado “Los Cinco Puntos de una Nueva Arquitectura”, donde indicaba sus apreciaciones personales de lo que los elementos y conceptos que la arquitectura de esa época debía incluir, ilustrados perfectamente en la Villa Savoye, una de sus grandes obras (Fig. 01). Este texto fue clave para las nuevas generaciones de arquitectos, pues contenía sugerencias de innovaciones formales y tecnológicas que posteriormente serían aplicadas en numerosos diseños arquitectónicos.



Fig. 02. Villa Savoye. Representación de los 5 puntos de la arquitectura moderna: 1.Elevación sobre pillotis 2. Planta libre 3. Fachada libre 4. Ventana corrida 5. Terraza jardín, postulados por Le Corbusier en 1926. Fotografía tomada en 2013.

En 1929 se organiza la Exposición Internacional de Barcelona, donde diferentes países participaron presentando sus adelantos tecnológicos. Especial consideración tuvo el Pabellón Alemán, diseñado por Mies van der Rohe y la diseñadora Lilly Reich, ambos profesores de la Bauhaus. Este pabellón, el cual rompía con la forma clásica de concebir el espacio entre cuatro paredes, fue uno de los íconos de la nueva arquitectura vanguardista europea, pues su diseño ofrecía nuevas formas de entender el espacio y la utilización de los materiales (Mondragón, 2010).



Fig. 03. Reconstrucción del Pabellón Alemán en Barcelona inaugurada en 1986. Fotografía tomada en 2013.

Siguiendo este impulso renovador en el área de la arquitectura, en 1930 se conforma en España el “Grupo de Artistas y Técnicos Españoles para el Progreso de la Arquitectura Contemporánea” (GATEPAC). Este grupo, con equipos de trabajo en San Sebastián, Madrid y Barcelona, fue el principal impulsor de ideas modernas en cuanto a la construcción y al

urbanismo español. El grupo de Barcelona, liderado por el arquitecto catalán José Luis Sert, fue el más activo de los tres y el último en desaparecer. (Hernando de la Cuerda, 2016)

Si bien estos casos son solo una pequeña muestra de las corrientes arquitectónicas vanguardistas de principios del siglo XX, es importante recalcar que en casi toda Europa se vivieron procesos locales de modernización, los cuales, lamentablemente, se vieron truncados por la desestabilidad política y los enfrentamientos armados entre naciones.

Conflictos bélicos y la disgregación de los movimientos vanguardistas

Durante las primeras décadas del siglo XX, Europa se ve sumergida en un contexto de inestabilidad política que finalmente provoca el término abrupto de numerosas vanguardias ligadas a la arquitectura.

La llegada al poder del Partido Nacionalsocialista Alemán en 1933, la Guerra Civil Española (1936-1939) y la II Guerra Mundial (1939-1945), entre otros conflictos regionales, desestabilizaron la política local y contribuyeron a la disgregación de los movimientos vanguardistas de las distintas naciones europeas.

En 1933, la Bauhaus es clausurada por el Nacionalsocialismo y sus miembros son perseguidos (Maulén, 2015), por lo que muchos de ellos, buscando salvar sus vidas, deciden emigrar. El GATEPAC también se disuelve tras la llegada de Francisco Franco al poder en España (Hernando de la Cuerda, 2016), mientras que numerosos intelectuales rusos y de Europa del Este emigraron a otras tierras escapando de las persecuciones estalinistas.

Durante este proceso migratorio, reconocidos arquitectos ven en América un lugar para desarrollarse profesionalmente. Walter Gropius, por ejemplo, viajó a Inglaterra y posteriormente se estableció en Estados Unidos, donde comenzó a trabajar como profesor en la Universidad de Harvard, en Boston. Ludwig Mies Van der Rohe también se radicó en Estados Unidos, donde fue nombrado director de la facultad de arquitectura del Illinois Technology Institute de Chicago. Hannes Meyer, en cambio, luego de dirigir la escuela de la Bauhaus, se trasladó a Moscú con un grupo de estudiantes denominados "La Brigada de Meyer", donde trabajó como docente. Luego, nuevamente en busca de estabilidad, decidió migrar a México, país donde residió hasta que la situación en Europa se estabiliza y decide volver. José Luis Sert, miembro fundador del GATEPAC, emigró a Chile en 1939 escapando del régimen de Franco, donde se dedicó principalmente al diseño de muebles y de interiores. El arquitecto nacionalizado brasileño Alexandre Altberg, exalumno de la Bauhaus, emigró a Brasil en 1932 debido a las persecuciones hacia los judíos en Europa y permanece ahí por el resto de su vida.

"Latinoamérica se transforma en una oportunidad para poner en práctica las visiones e ideales del movimiento moderno. Es así como llegan de visita miembros del influyente movimiento Bauhaus, algunos de modo esporádico y otros con la intención de quedarse, produciéndose un interesante intercambio cultural entre dos continentes" (Mora et. al., 2016).

Contexto en Chile

La enseñanza de arquitectura en Chile a principios del siglo XX

A fines del siglo XIX y a principios del siglo XX, las dos Escuelas de Arquitectura de Chile, las cuales dependían de la Universidad de Chile y de la Pontificia Universidad Católica de Chile respectivamente, tenían un método de enseñanza bastante similar, donde los alumnos debían aprender a proyectar edificaciones siguiendo los cánones estéticos de la arquitectura clásica greco-latina. Los futuros arquitectos terminaron realizando una arquitectura "de catálogo", donde los elementos formales, tales como columnas clásicas, frisos y capiteles, sumado a una composición de fachada simétrica y matemática, primaban por sobre la

volumetría o la funcionalidad de los edificios. El reconocido arquitecto chileno Sergio Larraín García-Moreno recordaba que cuando él estudiaba arquitectura en la Pontificia Universidad Católica de Chile en la década de 1920, “nos criticaban si las proporciones no estaban correctas, nos median con compás de punta seca para ver si la proporción era tal o cual, nos criticaban si las sombras estaban mal hechas, todo eso era muy importante. Era una cosa completamente estúpida” (Eliash, 2008). Larraín García-Moreno tuvo la oportunidad de viajar a Alemania en 1928 y tener una breve experiencia educativa en la Bauhaus dirigida por el arquitecto Hannes Meyer (Maulén, 2014). Consciente de esta revolución en cuanto a la forma de concebir la arquitectura, intentó replicar estas ideas en sus primeros proyectos en Chile. En 1929 construyó, junto a su socio de entonces, el arquitecto chileno Jorge Arteaga, el edificio “Oberpaur”. Ubicado en el centro histórico de Santiago, éste incorporó elementos formales y técnicos sumamente innovadores para la época, tales como muros curvados en sus esquinas, ventanas corridas (sin pilares o muros entre ellas) y ascensores eléctricos. Si bien este edificio fue recibido con críticas bastante negativas por la sociedad chilena de esos años, considerado por algunos como “una cosa espantosa” (Eliash, 2008), fue un edificio revolucionario en cuanto a la forma de construir y de proyectar arquitectura en Chile.

Otro arquitecto chileno que tuvo contacto directo con la Bauhaus fue Roberto Dávila Carson. Gracias a las gestiones de Mies van der Rohe, Dávila Carson pudo estudiar entre 1930 y 1932 con el arquitecto alemán Peter Behrens, siendo el único de sus alumnos que publicó en la revista alemana *Moderne Bauformen* (Diseños Modernos). (Maulén, 2013). En 1933, Dávila Carson, ya de vuelta en el país, participó de un intento de reforma de la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Chile, donde junto a los estudiantes Waldo Parraguez, Enrique Gebhard y José Dvoredsky, entre muchos otros, quisieron implantar ideales modernos de arquitectura en la malla curricular. Dvoredsky recordaba que antes de iniciar este proceso de reforma “en el primer año, se dibujaban los estilos clásicos a tinta china, y después se acuarelaban. [...] En mis primeros meses de estudio de Arquitectura, aprendí a conocer los estilos clásicos, dibujándolos” (Munita, 2006). Si bien esta reforma no fue del todo completa, gracias a ella varios arquitectos en formación de esa época recibieron las primeras influencias del movimiento moderno en Chile (Maulén, 2013).

Sin embargo, las grandes reformas a las Escuelas de Arquitectura chilenas no fue sino hasta la década de 1940. En 1942, el joven arquitecto chileno Emilio Duhart ingresó a un curso de magíster en la Universidad de Harvard bajo la tutela de Walter Gropius, llegando incluso a trabajar con él en su estudio de arquitectura. Esta educación será clave en Duhart, quién en 1949 impulsará junto a Larraín García-Moreno la reforma a la Escuela de Arquitectura de la Pontificia Universidad Católica de Chile, instaurando la modernidad como fundamento básico de la enseñanza de arquitectura en dicha escuela (Maulén, 2013).

En 1939, el arquitecto húngaro-judío Tibor Weiner llegó a Chile en calidad de refugiado, escapando de la persecución nazi en Francia. Weiner estudió en la Bauhaus junto a Meyer, emigrando con él a Rusia luego de su abrupta salida en 1931. Allí trabajó como profesor y además realizó proyectos educacionales de carácter estatal, así como planes de desarrollo de nuevas ciudades. En 1937 se ve obligado a escapar, esta vez a Francia, debido a las “grandes purgas” lideradas por Stalin contra húngaros y personas de otras nacionalidades. En Chile establece relaciones con la comunidad judía local y gracias a su amigo, el ingeniero húngaro Carlos Sandor, conoce en 1945 al estudiante de arquitectura de la Universidad de Chile Abraham Schapira, hijo de un emigrante ruso-judío y de una hija de judíos nacida en Argentina. En 1946, Schapira y Weiner, junto a otros estudiantes, se embarcan en la reforma a la Escuela de Arquitectura de dicha universidad. En esta oportunidad la reforma resulta exitosa y logran modificar la malla curricular, incorporando nuevos cursos inspirados en los que se impartían en la Bauhaus, siguiendo las indicaciones de Weiner para su elaboración (Talesnik, 2006).

Intercambios culturales en el Barrio Suárez Mujica

Primeras edificaciones en el Barrio Suárez Mujica

Se ha escogido el Barrio Suárez Mujica para ejemplificar la forma en que las vanguardias internacionales y las nuevas visiones de diseño arquitectónico confluyen y toman forma en este sector de la ciudad.

A fines del siglo XIX, el Barrio Suárez Mujica estaba compuesto por pequeñas haciendas y propiedades agrícolas, siendo parte de la periferia rural de la ciudad de Santiago. Las primeras edificaciones urbanas del barrio, construidas a comienzos del siglo XX, corresponden a grandes casas de estilos arquitectónicos importados, tales como el tudor o el victoriano norteamericano, las cuales contaban con frondosos antejardines y patios, y en algunas ocasiones, con huertos y gallineros. Este era un modelo de urbanización semi-rural, el cual incorporaba el trazado de nuevas calles al interior de las propiedades y la subdivisión de éstas en terrenos de menor tamaño. De este modo, la ciudad crecía lentamente hacia el oriente, pero conservando en los nuevos terrenos tradiciones y modos de vida propios del campo chileno. Los propietarios de estas grandes casas eran generalmente personas adineradas y pertenecientes a la clase alta de Chile, quienes buscaban en estas residencias espacios tranquilos y en contacto directo con la naturaleza, pero al mismo tiempo cercanos a la ciudad y a sus servicios. De esta época aún hoy se conservan algunas construcciones en pie, aunque muchas de ellas abandonadas o en muy mal estado de conservación.



Fig. 04. Ejemplo de una de las primeras construcciones en el barrio. La casa está compuesta por elementos de diversos estilos arquitectónicos, los cuales fueron combinados según el gusto del propietario. Fotografía tomada en 2016.

Consolidación urbana

Los primeros conjuntos habitacionales con una impronta urbana construidos en el barrio datan del año 1928 y corresponden a grupos de viviendas para empleados públicos y particulares, cuya construcción fue gestionada a través de sendas cajas de ahorro. Estas residencias, orientadas a una nueva clase media emergente, fueron cambiando la composición

social del sector, pasando de ser un lugar exclusivo para el descanso de las elites a un espacio compartido con familias de profesionales trabajadores. El diseño mismo de las casas continuaba imitando pequeñas villas europeas, donde abundaban persianas, balcones de fierro forjado, detalles en estuco y techos inclinados de teja (Mora et. al., 2016).



Fig. 05. Detalle de una casa de la Población Elías de la Cruz, diseñada por los arquitectos chilenos Teobaldo Brugnoli y Wenceslao Cousiño en 1928. Fotografía tomada en 2015.

La década de 1930 trajo las primeras innovaciones arquitectónicas y urbanas en un sector que parecía no diferenciarse mucho de otros sectores de Santiago. Uno de los hitos más relevantes, y que marcó la historia del barrio, fue la inauguración en 1938 del Estadio Nacional. Esta obra de arquitectura racionalista fue inspirada en el Estadio Olímpico de Berlín y diseñada por los arquitectos chilenos Ricardo Müller, Anibal Fuente-Alba, Alberto Cormatches y Homero Lois. Este diseño fue la pauta que muchas edificaciones del barrio siguieron para el diseño de fachadas, las cuales se acercaron a una estética asociada a la modernidad. La apertura del Estadio llevó consigo la urbanización y subdivisión de amplios terrenos frente a él, ayudando a conformar los límites actuales del barrio e influyendo en el trazado y orientación de grandes avenidas. El modelo de urbanización utilizado corresponde al tipo de “Ciudad Jardín”, donde se contemplaba el trazado de amplias calles arboladas y la construcción de viviendas aisladas rodeadas de vegetación, todas ellas incorporando una volumetría común en cuanto a alturas y proporciones. De esta forma, se resguardaba la armonía entre las distintas construcciones, pero a su vez se respetaba la libertad de los distintos propietarios para efectuar el diseño arquitectónico de sus residencias (Palmer, 1985). La emigración a causa de las guerras en Europa en la década de 1930 llevó a que varios de los inmigrantes que llegaban a Chile escogieran el Barrio Suárez Mujica como lugar de residencia, el cual era un barrio de incipiente clase media. Las clases altas seguían optando por estilos ornamentados para el diseño de sus viviendas, encargando a diferentes arquitectos de renombre casas provenzales francesas y de estilo georgian inglés. Las clases medias optaban por casas modernas porque “veían en esta falta de ornamentación una ventaja

económica que inconscientemente buscaban compensar con buen diseño”, como recordaba el arquitecto chileno-judío José Dvoredsky (Munita, 2006).

En 1938 se construye en el barrio la que podría ser considerada la primera vivienda “moderna” del sector. Corresponde a la Casa Cifuentes, diseñada por el arquitecto de la Universidad de Chile, Mauricio Despouy para el empresario Roberto Cifuentes. Esta casa, cuyo diseño es un intento de acercamiento a las formas y conceptos del movimiento moderno – tal como se aprecia en la Fig. 04 –, resulta totalmente atípica para su época, siendo un caso especial dentro de las casas de estilos históricos que se construían hace más de 30 años a su alrededor. Si bien Despouy se tituló como arquitecto el año 1934, mucho antes de la reforma de 1946, es probable que haya estado en contacto con los reformistas de 1933 y que parte de las ideas modernas que se trataron de implantar en esos años hayan repercutido en su obra posterior.



Fig. 06. Casa Cifuentes en la actualidad. Fotografía tomada en 2016.

En 1940, el dentista catalán radicado en Chile, Francisco Casajuana, encarga al joven arquitecto de la Universidad de Chile, Viterbo Castro, la construcción de su residencia en la avenida que enfrentaba al Estadio Nacional, cuyo diseño se asemeja a algunas propuestas estéticas del GATEPAC. Por ejemplo, la torre cilíndrica que incorporó Castro en la fachada de la Casa Casajuana es similar a la fachada del Club Náutico de San Sebastián de 1929.



Fig. 07. Casa Casajuana en la actualidad. El deterioro de esta casa se debe a su abandono y a la especulación inmobiliaria respecto a su terreno. Fotografía tomada en 2016.

La Casa Cifuentes y la Casa Casajuana fueron construidas antes de la reforma a la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Chile. En este contexto, se aprecia que la intención de acercarse a la modernidad en estos ejemplos no es más que un ejercicio estético, donde se toman elementos considerados “modernos”, tales como muros curvos, ventanas circulares tipo “ojo de buey” y barandas de fierro de corte naval, y se aplican a una arquitectura poco innovadora en cuanto a espacialidad, funcionalidad y nuevas tecnologías.

Uno de los gestores de la reforma de 1946, Abraham Schapira, junto a su esposa y socia, la arquitecta Raquel Eskenazi, diseñan en 1953 una casa en el barrio para el señor Felipe Guendelman Parnes, hijo de un matrimonio ruso-judío que emigró a Chile escapando de los pogroms (2) rusos de principios del siglo XX. Este proyecto, a diferencia de las casas Cifuentes y Casajuana, incorpora en su arquitectura no solo elementos estéticos cercanos a los postulados modernos, sino que aplica en la distribución y organización de los recintos interiores conceptos propios de una arquitectura moderna reflexionada y profunda, conceptualizando el uso de los espacios y proponiendo formas “modernas” de habitar. En este sentido, se racionaliza la funcionalidad de la vivienda y del uso cotidiano, estableciendo zonas públicas, zonas privadas y zonas de servicio. Si bien todavía es posible encontrar reminiscencias de conceptos antiguos, como el pasillo hacia los dormitorios, esta casa claramente incorpora en su propuesta los temas surgidos en la reforma de 1946.



Fig. 08. Casa Guendelman en la actualidad. Se aprovechó la esquina del terreno para ubicar el acceso a la vivienda, adecuando la forma a la función. Fotografía tomada en 2016.

Por otra parte, el arquitecto José Dvoredsky desarrolló en el sector numerosos proyectos de vivienda con marcadas tendencias modernas. Dvoredsky, quien además era vecino del barrio y miembro de la comunidad judía local, fue parte del intento de reforma del año 1933 y alumno de Roberto Dávila Carson. Si bien él no estuvo en contacto directo con el movimiento reformista de 1946, pues comenzó a dictar clases en la Universidad de Chile recién en la década de 1960, su trabajo profesional incluyó desde sus inicios las ideas provenientes del movimiento moderno. En 1955 diseña la Casa Lerner-Itzcovich, donde es posible apreciar cómo incorpora la estética moderna a una distribución funcional de los recintos interiores. La cocina de la casa, por ejemplo, es una larga habitación que se encarga de conectar distintas áreas de la vivienda, permitiendo una circulación fluida entre el vestíbulo, el subterráneo, el comedor, el lavadero y las habitaciones dedicadas al servicio doméstico. Esta forma de organizar el funcionamiento de la vivienda en torno a un espacio de servicio, como lo es la cocina, rompe con la tradición de organizar la vivienda en torno a vestíbulos y salones principales, privilegiando en el diseño de los espacios al uso cotidiano por sobre las convenciones sociales.



Fig. 09. Casa Lerner-Itzcovich en la actualidad. La ornamentación es sustituida por un diseño moderno que evidencia las ventajas constructivas de las nuevas tecnologías. Fotografía tomada en 2016.

El Barrio Suárez Mujica, entonces, se desarrolla a mediados del siglo XX como un laboratorio urbano, donde se pasa de una arquitectura moderna superficial y estética a una reflexiva y conceptual. La reforma a la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Chile, sumada a la reforma de 1949 de la Pontificia Universidad Católica de Chile, fueron fundamentales para consolidar la arquitectura moderna como la nueva forma de construir en el país, situación que se refleja en este barrio de manera evidente en gran parte de sus edificaciones.

La Participación ciudadana como mecanismo de protección La vulnerabilidad de la arquitectura moderna.

Si bien existen numerosos casos de arquitectura moderna que cuentan con protección y cuyo valor es reconocido por la sociedad, muchos otros no corren igual suerte. Como se menciona en la Carta de Cádiz en 2007, redactada por la organización do.co.mo.mo. Ibérico, "junto a las obras más conocidas de las grandes figuras del movimiento moderno, que, en general, no corren hoy peligro de desaparición, existe una gran cantidad de edificios que adaptaron su lenguaje a tradiciones locales diversas y son testimonio de su diseminación, de enorme valor para el estudioso y de gran significación cultural para la comunidad en que nacieron. Su menor conocimiento académico y su relativa proliferación las sitúan en mayor riesgo que las grandes obras".

El patrimonio moderno, al ser parte de la historia reciente de las naciones, muchas veces no es reconocido como tal por parte de las comunidades y de las autoridades locales. Además, por tratarse en muchos casos de arquitectura doméstica o residencial, su destrucción pasa desapercibida por la sociedad. Por otro lado, al pertenecer en muchos casos a familias de clase media, por falta de recursos estas viviendas tienden a caer en el abandono y el deterioro. Recién a comienzos del siglo XXI se comienza a valorar este tipo de edificaciones como patrimonio, reconociendo la escala doméstica como una representación de la vida que en ella habita.

En Chile, la falta de planificación urbana, sumado a una economía de libre mercado, ha permitido que la especulación inmobiliaria en cuanto al suelo de zonas céntricas de las ciudades promueva la demolición del patrimonio moderno para dar paso a nuevos edificios de vivienda colectiva en altura, los cuales no se relacionan con su entorno y deterioran zonas completas de la ciudad. Debido a la escasa protección del patrimonio moderno, situación que se replica en diversos países, surge la organización internacional do.co.mo.mo., la cual se encarga de la documentación y conservación de los edificios y sitios pertenecientes al movimiento moderno, promoviendo su resguardo y puesta en valor.

Lamentablemente, estas acciones no son suficientes. La falta de protección a nivel gubernamental ha provocado grandes pérdidas de patrimonio moderno, por lo que la acción de las comunidades locales es clave para proteger el patrimonio que aún se conserva.

Reconstrucción de la memoria barrial y protección del patrimonio construido

En respuesta a la fuerte amenaza a la arquitectura y la vida de barrio en Suárez Mujica, y bajo un contexto de desprotección y asedio inmobiliario, surgió la necesidad por parte de los vecinos de organizarse en favor de la protección y resguardo del patrimonio local. En el año 2013, un grupo de vecinos comenzó a reunirse para idear mecanismos de protección frente a la fuerte destrucción de su barrio, y como consecuencia a la amenaza a su calidad de vida.



Fig. 10. Jornadas vecinales de reconstrucción de la memoria colectiva barrial, organizada por los autores en el año 2014. Fotografía tomada en 2014.

Durante este proceso de participación distintos recuerdos y memorias en torno al barrio salieron a la luz. A través de la yuxtaposición de múltiples historias privadas se configura el patrimonio barrial intangible, el cual contribuye a determinar el origen y contexto cultural en que las edificaciones de interés patrimonial fueron construidas. En estas instancias de intercambio entre vecinos se reconocieron historias familiares de inmigración, la integración multicultural y poco a poco se fue reconstruyendo parte de la identidad de los habitantes del barrio. Por ejemplo, la vecina Loreto Söhrens Pendola, descendiente de inmigrantes alemanes e italianos, señalaba que "en esos años [c. 1957], Ñuñoa se estaba poblando por gran cantidad de inmigrantes, en su gran mayoría italianos, alemanes y franceses. También muchos descendientes de judíos y árabes. Cabe destacar que muchos de los descendientes de dichas familias aún viven y vivimos en el barrio" (L. Söhrens, comunicación personal, noviembre 2015). Jaime Guendelman Sperling, hijo de Felipe Guendelman Parnes y antiguo residente de la propiedad diseñada por Schapira y Eskenazi, indicaba que "la convivencia armónica entre diversas culturas es parte del patrimonio inmaterial y la riqueza multicultural del cual este sector de la ciudad tuvo la suerte de recibir (...) Yo soy segunda generación judía en Chile. Mis abuelos vinieron de Rusia y Rumania hacia 1916 y mis papás nacieron en Chile. En mi casa no había nada en contra los árabes. De hecho, vivíamos todos en una misma zona en Ñuñoa, que estaba llena de árabes y judíos" (Villa, V. (2014). Matrimonio Guendelman-Hales. Paz al interior de una familia Palestino Israelí. Periódico Encuentro, 7).

Conclusión

El reconocimiento del patrimonio intangible es un complemento a la puesta en valor del patrimonio tangible, ya que juntos generan el patrimonio cultural de un sector determinado. Para resguardar este patrimonio cultural es necesario registrar la memoria colectiva de sus habitantes y sumarla a los procesos de investigación teórica, pues a través de esta convergencia es posible entender la riqueza que se esconde detrás de sencillas construcciones.

Notas

(1) Schapira, A. (2009) Crónica Cincuentenaria: Oficina SEA. Schapira Eskenazi Arquitectos, 1950-2000. (p.15). Santiago: Schapira Eskenazi Arquitectos.

(2) Pogromo es una palabra de origen ruso que significa “causar estragos, demoler violentamente”. Históricamente, el término se refiere a ataques violentos por parte de poblaciones no judías contra los judíos en el Imperio Ruso y en otros países.

Definición extraída de: United States Holocaust Memorial Museum. Enciclopedia del Holocausto: los pogroms - documento en línea: <https://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10005757> - visitado el 26 de julio 2017.

Referencias bibliográficas

Altikes, P. (2013). Movimiento moderno olvidado: 50 viviendas en Santiago de Chile, 1940-1970. Santiago de Chile: STOQ.

Centre des Monuments Nationaux Francia (2016). Villa Savoye à Poissy - documento en línea: <http://www.villa-savoye.fr/> - visitado el 27 de julio 2017.

Deutsche Welle (DW) (2007). La República de Weimar (1918-1930) - documento en línea: <http://www.dw.com/es/la-republica-de-weimar-1918-1930/a-2309722> - visitado el 26 de julio 2017.

Eliash, H. (2008). Entrevista a Sergio Larraín García Moreno: pionero de la modernidad en Chile. Revista de Arquitectura 14 (17), 49-54.

Guerrero, C. (s/f) Mapas, viajes, tierras y memorias. Acerca de la identidad y sus faltas - documento en línea: <http://www.rafaelguendelman.com/claudio-guerrero> - visitado el 30 de marzo 2017.

Hernando de la Cuerda, R. (2016). Fernando García Mercadal y el Movimiento Moderno. Tesis doctoral, Universidad Politécnica de Madrid.

Iberian working party for documentation and conservation of buildings, sites and neighbourhoods of the modern movement (do.co.mo.mo. Ibérico) (2007) Carta de Cádiz. España.

Maulén, D. et al. (2007). Necesidades sociales en vez de lujo. La influencia de la Bauhaus en la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Chile y el rol decisivo de Tibor Weiner en el nuevo plan de estudios y la metodología de análisis arquitectural. Revista Humboldt. 49 (146), 66-69.

Maulén, D. (2013). Tradiciones, traducciones y transferencias: intercambios directos y reinterpretaciones de la HfG Bauhaus en Chile. Revista de Arquitectura 19 (28), 31-39.

Maulén, D., Goethe Institut Santiago, Chile (2014). La Bauhaus y la modernidad humanista en el Cono Sur latinoamericano - documento en línea: http://www.academia.edu/9760951/estudiantes_y_profesores_del_bauhaus_en_sudamerica_humboldt_magazine - visitado el 27 de Marzo 2017.

Maulén, D. (2015) Las dinámicas redes de colaboración del Bauhaus en las décadas de los treinta y cuarenta - documento en línea: <http://www.plataformaarquitectura.cl/cl/762833/las-dinamicas-redes-de-colaboracion-del-bauhaus-en-las-decadas-de-los-treinta-y-cuarenta> - visitado el 27 de Marzo 2017.

Mondragón, H. (2010). El discurso de la arquitectura moderna. Chile 1930-1950. Una construcción desde las publicaciones periódicas. Tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Mora, C., Morales, A., Salas, A., Zambra, R. (2016) Expediente de Solicitud Zona Típica Barrio Suárez Mujica. Documento no publicado.

Munita, H. (2006). José Dvoredsky: Reparando un olvido. Revista de Arquitectura 12 (14), 116-119.

Palmer, M. (1985). La ciudad jardín como modelo de crecimiento urbano: Santiago 1935-1960: El caso de la comuna de Providencia. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Arquitectura y Bellas Artes.

Villa, V. (2014). Matrimonio Guendelman-Hales. Paz al interior de una familia Palestino Israelí. Periódico Encuentro, 7.

Schapira, A. (2009) Crónica Cincuentenaria: Oficina SEA. Schapira Eskenazi Arquitectos, 1950-2000. Santiago: Schapira Eskenazi Arquitectos.

Talesnik, D. (2006). Tibor Weiner y su rol en la Reforma: Una re-introducción. Revista de Arquitectura 12 (14), 64-70.

Téllez, A. (1995). La moda, el estilo, la modernidad y el cambio en la arquitectura doméstica de Santiago. 26 casas en Ñuñoa y Providencia 1935 - 1950. Tesis de magister, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Índice de figuras

NOTA: Todas las fotografías fueron tomadas por los autores en los años indicados.

Fig. 01. Nuevas edificaciones en altura en el Barrio Suárez Mujica, 2015.

Fig. 02. Villa Savoye. 2013.

Fig. 03. Pabellón Alemán en Barcelona. 2013.

Fig. 04. Casa historicista en Barrio Suárez Mujica, 2016.

Fig. 05. Casa Población Elías de la Cruz, Barrio Suárez Mujica, 2015.

Fig. 06. Casa Cifuentes, Barrio Suárez Mujica, 2016.

Fig. 07. Casa Casajuana, Barrio Suárez Mujica, 2016.

Fig. 08. Casa Guendelman, Barrio Suárez Mujica, 2016.

Fig. 09. Casa Lerner-Itzcovich, Barrio Suárez Mujica, 2016.

Fig. 10. Taller de reconstrucción de memoria en el Barrio Suárez Mujica, 2014.

**La inmigración, la incomprensión, y la inocencia en
Una tarde con campanas (2004) de Juan Carlos Méndez Guédez**

Marilén Loyola

Rockford University

United States of America

mloyola@rockford.edu

La inmigración, la incompreensión, y la inocencia en

Una tarde con campanas (2004) de Juan Carlos Méndez Guédez

Una reflexión autobiográfica escrita por el escritor Juan Carlos Méndez Guédez (Venezuela, n. 1967) comienza así: “Vine a la Mancha porque me dijeron que acá vivía mi padre; un tal Cervantes” (2011: 167).ⁱ Si bien se reconoce como heredero de Miguel de Cervantes, ese escritor tan querido y celebrado cuya figura del caballero andante enderezando tuertos por Castilla y la Mancha sigue ocupando nuestra imaginación literaria y nuestra cultura popular, Méndez Guédez establece también un vínculo migratorio. Con su “vine a la Mancha...” (167), Méndez Guédez se sitúa en un acá—España—con lo que implica el haber venido de algún allá, en este caso América, y específicamente Venezuela, con toda su tradición literaria, su manera de hablar y de ser, y su cultura popular. En *The Location of Culture* (2004), Homi K. Bhabha describe la mezcla de culturas como un proceso conflictivo, especialmente para esos que viven una existencia precaria y periférica: “Cultural difference must not be understood as the free play of polarities and pluralities in the homogeneous empty time of the national community. The jarring of meanings and values generated in the process of cultural interpretation is an effect of the perplexity of living in the liminal spaces of national society” (162). De manera parecida, para Ulf Hannerz (1993), el intercambio de productos y significados culturales entre el centro y la periferia en una nación, por ejemplo, nunca funciona como una vía de sentido único—es más bien una calle de doble sentido funcionando de manera asimétrica. Es decir, si bien el centro produce la gran cantidad de información cultural en una sociedad, la periferia siempre responde, influyendo en el centro con sus propias modificaciones, interpretaciones y adaptaciones respecto de esos mismos productos.

En un contexto migratorio, en que el destino de la migración se vuelve el centro, los dos polos culturales (el acá y el allá) funcionan como dos puntos en una elipse—independientes uno del otro, separados por una tensión, y sin embargo unidos en una misma función. Méndez Guédez capta esta existencia híbrida y a veces fragmentaria:

Llegó el día en que la arepa (esa torta de maíz que comemos en Venezuela a todas horas) rellena de jamón serrano era una verdadera maravilla. Los dos mundos, la tensión que palpita entre ellos, parecía resolverse dentro de mis papilas gustativas. Porque la vida se iba complejizando; comenzaban a irrumpir los matices, las síntesis, los encuentros, los límites que parecían tener la fluidez del agua. (2011: 168)

La imagen del escritor comiendo arepas con jamón serrano, por más armónica que nos parezca, también implica una ruptura. Una persona comiendo arepas con jamón serrano ha tenido que dejar algo atrás. Y el jamón serrano envuelto en una arepa puede, a primer gusto, tener un sabor amargo, cuya tristeza puede partir la lengua en dos. Son rupturas como éstas las que caracterizan la migración tantas veces forzada que ha llevado a miles de hispanohablantes y muchos más a emprender ese viaje sobre el Atlántico en ambas direcciones, sea en dirección Nuevo Mundo o hacia el Viejo Mundo. Los movimientos migratorios en la época contemporánea suelen surgir de la inestabilidad política y socioeconómica, provocando que las personas se dediquen con desespero a irse, a encontrar cualquier manera, por extraordinaria que sea, de subsistir. Ya en la segunda década del siglo XXI, no nos sorprenden los datos demográficos como los que caracterizan últimamente el movimiento migratorio en el mundo latino. Tampoco nos sorprende que, dada la crisis actual política en Venezuela y sus repercusiones económicas, el número de inmigrantes venezolanos llegando España haya aumentado de 7,578 en 2012 a 19,663 en 2015,

convirtiendo a Venezuela en el país latinoamericano que más movimiento migratorio tiene en la península (Galán 2016).

Es en este contexto, tanto literario como político y cultural, que se sitúa la novela de Juan Carlos Méndez Guédez que trata del tema de la inmigración venezolana a Madrid. Publicada en 2004, *Una tarde con campanas* anuncia casi de manera premonitrice lo que sería la realidad migratoria para tantos venezolanos en este nuevo siglo. Pero lo que llama la atención de esta novela es que Méndez Guédez haya elegido contarla usando la voz de un niño de diez años. Una suerte de diario infantil, *Una tarde con campanas* consiste principalmente en capítulos breves en que el niño habla/escribe en primera persona, tanto sobre su presente en Madrid como sobre su pasado “en la otra ciudad” o “en mi país,” como suele referirse el niño narrador a lo que su familia ha tenido que dejar atrás. Nuestro protagonista se llama José Luís. Vive con sus padres, tiene una hermanita de dos o tres años, Agustina, y dos hermanos mayores—una media hermana rubia que se llama Somaira y un hermano mayor que se llama Augusto, ambos jóvenes adolescentes y todos viviendo con sus padres en Madrid. Él niño, José Luis, se encuentra a mitad de camino entre la infancia y la juventud y, como narrador, observa y describe, pero no entiende del todo lo que ve y oye y parecen experimentar los adultos que lo rodean. Intercalados con sus breves entradas de diario, hay dos otros tipos de capítulos que comprenden esta novela. En algunos de ellos, escritos en tercera persona, conversan dos señoras mayores chismosas, también inmigrantes venezolanas en Madrid e inquilinas en el apartamento de la familia del niño. Pegan el oído a la pared para enterarse de las idas y vueltas de la familia de José Luis y prenden el ventilador para poder chismear sin que las oigan. La otra serie intercalada también es una colección de tres sueños—“Primera noche,” “Segunda noche” y “Tercera noche”—cada una escrita en una fuente tipográfica distinta a la del resto del libro impreso y en un lenguaje poético y elevado. En estos sueños, también en tercera persona, aparece José Luis como protagonista de las aventuras fantásticas que comparte con su amiguita madrileña, Mariana. En total, son tres medios por los que los lectores van conociendo a José Luis y a su familia: su propia voz y recuerdos fragmentados; la voz de las señoras chismosas; y estos sueños complejos, narrativos y fantasiosos por medio de los que los lectores ven a José Luis enfrentarse a obstáculos, fenómenos sobrenaturales en las calles de Madrid, manifestando con su heroísmo el espíritu de Don Quijote.

¿Qué nos ofrece como lectores la voz de un niño de diez años que no nos daría la voz de un adulto? ¿Por qué eligió Méndez Guédez el formato de un diario de capítulos cortos intercalados con otros giros para completar la imagen de esta experiencia de ruptura e integración inmigratoria? *Una tarde con campanas* es una novela de aprendizaje que deriva, al igual que Méndez Guédez de Cervantes, de la tradición peninsular de la picaresca. Nuestro protagonista y niño-narrador es llevado de la mano por personas mayores que a veces lo protegen y a veces no y con los que él a veces es bueno y a veces no. Al igual que a Lazarillo de Tormes, a José Luís le falta una clara brújula moral—aunque, a pesar de eso, parece entender que ya no es “bueno,” concibiendo esta parte de su comportamiento como algo vinculado a su condición como inmigrante. Como dice de sí mismo, después de que su madre lo regaña por haber tropezado a su hermanita a propósito: “Debe ser el calor. En la otra ciudad yo era bueno. Yo no hacía esas cosas” (18). Esta manera de reconocer diferencias sin entender el por qué es parte de lo que nos provoca como lectores a hacer las conexiones que el narrador no hace por nosotros. Deducimos, por ejemplo, aunque él nunca lo diga, que en el nuevo país (España), a José Luís no le prestan mucha atención. Desde afuera parece atontado y fastidiado, como dicen las viejas chismosas: “Pobrecito angelito. Qué culpa tiene de nada. Se sentirá solo” (142).

El título que lleva este ensayo señala tres elementos claves e interrelacionados que iluminan el por qué y el cómo de la experiencia del niño-narrador José Luis: la inmigración, la incomprensión y la inocencia. La incomprensión se ve en las instancias en que José Luis observa y escucha, pero no llega a entender del todo lo que lo rodea. Su incomprensión es una función de su edad e inocencia, seguramente, pero también un producto de la ruptura que ha sufrido al emigrar con su familia. La incomprensión también se manifiesta al nivel del lenguaje y los gestos. ¿Qué hace o dice José Luis en lugar de entender? ¿Cómo reacciona cuando no entiende o cuando recuerda, pero prefiere olvidar? La inocencia del narrador funciona de manera productiva, ya que es a través de la voz media ingenua de nuestro protagonista-narrador que los lectores se enteran indirectamente de los detalles circunstanciales de la experiencia de inmigración de su familia, detalles que jamás menciona él explícitamente. Entre ellos están que su familia vivía en un país que había experimentado una suerte de dictadura militar. Aunque nunca se nombran en la novela, podemos deducir que el acoso que empezaron a sufrir José Luis a finales del siglo XX fue producto del régimen de Hugo Chávez, quien tampoco se nombra, pero a quien parece describirse cuando el niño se refiere a la herencia indígena que tenía del nuevo comandante que vino al poder junto a sus militares y que el comandante pareciera un muñeco “vestido de camuflaje y boina militar” (128). Otro detalle que se revela indirectamente es que, cuando emprendieron el viaje inmigratorio a España, lo hicieron bajo un falso pretexto. Se sabe esto porque el niño cuenta que sus padres le habían hecho repetir una frase para que se la aprendiera de memoria antes de bajarse del avión. Así comienza una de las entradas de José Luis: “Yo vengo a visitar a mi tío Paco. Yo vengo dos meses a visitar a mi tío Paco. Yo vengo a España sólo dos meses a visitar a mi tío Paco” (115). Y en la fila de inmigración, observa las reacciones de los adultos al ser procesados en el aeropuerto en España:

Nos tocó a nosotros. Augusto y mi papá sudaban mucho, tenían en la espalda una mancha gigante. El señor comenzó a preguntarnos cosas. Estuvimos un rato allí. Yo veía a mi mamá y a mi hermana sonriendo de mentira, tan simpáticas, tan felices. Hasta que el hombre comenzó a sellar unos papeles y la mano de mi hermana Somaira se puso caliente. (116)

José Luis no tiene la capacidad de reflexionar sobre lo que observa. No entiende el temor al ser descubiertos, ni el pánico que provoca las sonrisas postizas, ese sudor en la espalda de su padre y hermano, y la frialdad de las manos de su hermana. Pero sí se da cuenta de algunas verdades: que el otoño no es una enfermedad, que él no tiene un tío Paco y que, como dice, “Nosotros no tenemos a nadie en Madrid” (116).

¿Y cuál es su reacción cuando no entiende el sufrimiento y el dolor? En las primeras páginas de la novela, José Luis y su hermano descubren muerto a un viejo español del vecindario que siempre que los veía les gritaba “viva España cago en dios viva francu” e “hijoputas vivaespaña hijoputas vivaespaña” (11, 12). José Luis huye corriendo a su casa, donde llega con dolor de cabeza y el deseo de encerrarse, dejando que los lectores deduzcan cómo percibe las frases nacionalistas a xenofóbicas a base de sus reacciones físicas. De manera similar, pocos capítulos después, José Luis oye que su madre llora sin parar en su cuarto, y él no sabe qué hacer:

Nadie sabe lo que ocurre. Por eso miramos la televisión y nos quedamos muy quietos, como esperando algo. / Pero es todo tan extraño. Mi hermana Somaira lo único que hace es subir el volumen para que no se oigan los quejidos de Mamá. Y el edificio está muy sólo, y yo trato de conversar con alguien, pero todos me piden en susurros que me calle, que hable bajito, muy

bajito. Me encierro en el baño. Comienzo a matar las hormigas que se esconden cerca de la ducha pues espero que alguien toque la puerta y me grite que salga. Sólo que llevo aplastadas ocho hormigas y nada ocurre. . . . Pero mi mamá llora mucho encerrada en el cuarto. (21-22)

Encerrado y aplastando hormigas, José Luis ejerce control sobre algo en su vida, a pesar de ser un gesto destructivo. Pero si, a pesar de comportarse de manera rebelde no llama la atención, lo único que le queda a José Luis es el lenguaje, un lenguaje igualmente negociado entre el acá y el allá y, a veces, entre su padre y su madre.

Hay dos entradas breves and que cada uno de los padres de José Luís lo instruye en lo que debe y no debe decir, en qué palabras usar. La gran diferencia es que la madre se lo dice estando todavía en “el otro país,” mientras que el padre de lo dice ya estando en Madrid. Le dice el padre a José Luis:

No digas coche, se dice carro.

No digas sandía, se dice patilla.

No digas gafas, se dice lentes.

No digas polla, se dice güevo.

No digas cortado, se dice marrón.

No digas cacahuete, se dice maní.

Carajo, que no digas, no digas, que no hables así, carajo.

(Mi padre los domingos. Tercera cerveza.) (85)

Las palabras con las que comienzan las frases y son palabras que se dicen típicamente en Madrid y que su padre insiste en que José Luis no debe decir. Con cada palabra nueva que usa, José Luis sustituye la manera de hablar de su cultura de origen con la de los españoles; con cada palabra nueva que usa, José Luis se aleja más y más de su país de origen, constituyendo así otra manera de emigrar. Y al padre, eso le da temor, aunque sólo insista en ello a la vez que se emborracha.

En un capítulo posterior a este, José Luis recuerda algo que le dijo su madre mientras aún estaban en Venezuela. El formato del consejo es similar al que le da su padre en el nuevo país, pero lo que motiva a su madre es otro tipo de amenaza:

No digas milicos, se dice militares.

No digas gorilita, se dice mi sargento.

No digas loro mandante, se dice señor presidente.

No digas nada de lo que dice tu hermano, no lo repitas, no digas nada que no venga en el libro que ellos leen al empezar la clase, mejor no digas nada, no digas, tú no digas.

(Mamá los lunes antes de llevarme a la escuela. Primer café con leche. Allá en la otra ciudad.) (153)

En ninguno de los dos casos confían en que el niño pueda usar efectivamente el lenguaje, que pueda ejercer con juicio el arma del lenguaje que le es disponible. Sus padres lo instruyen en

parte para protegerlo a él y a la familia – en el primer caso, el padre trata de darle una lección sobre su vocabulario nativo, algo que inevitablemente va a transformarse y se verá amenazado en el nuevo país. Su intención es preservar y proteger la cultura con la que nacieron y vinieron, pero, medio borracho, es incapaz siquiera de formar una lista coherente de palabras con todos los significados paralelos. Mientras tanto, a su madre le da pánico que el habla corriente dentro de la casa y entre los amigos—ese hablar coloquial que quizás llame al presidente por el título “loro mandante” en vez de comandante—llegue a salir por la boca del niño mientras esté en la escuela. Su recomendación, además de que deje de hablar el niño, es que, si tiene que hablar, que diga solamente esas cosas que aparecen en los libros aprobados por el nuevo gobierno militar. Con buenas intenciones, cada padre le comunica al niño que su palabra no es confiable—que lo que él vaya a decir no conforma con lo que necesita la familia de él. O sea que, por qué no, pensaría José Luis, mejor ir a matar hormigas.

Por otra parte, hay momentos en que el niño se apropia del lenguaje—de su propia jerga—como algo particularmente suyo, algo que le da agencia y autoridad en el nuevo país. Temprano en la novela los lectores se enteran de que su padre, cuando ve a José Luis, siempre exclama, “¡Chévere cambur!” y José Luis lo ve como algo especial, algo que le da alguna ventaja sobre los otros: “Me gusta cuando me llama así en plena calle porque nadie nos entiende. / Sólo él y yo (bueno... y mis hermanos, bueno... y mi mamá... bueno... y las muchachas y las viejas que alquilan el cuarto) comprendemos ese grito” (39). En otras palabras, es el lenguaje de los suyos, de lo propio, algo que nadie les puede quitar porque nadie más lo entiende. Cuando su amiguita Mariana le pregunta a José Luis que qué significa esa frase, la reacción de José Luis es ésta:

Chévere cambur es chévere cambur. Es mi papá cuando regresa, es mi papá cuando vamos a comer solomillo, es mi papá cuando le llevo una cerveza helada junto al televisor. Mariana me dijo que chévere cambur es tope guay, pero no supe que decirle. No comprendo por qué hay que explicarlo todo. Chévere cambur ese chévere cambur y ya está. Chévere cambur chévere cambur chévere cambur. (39)

Este gesto de autodefensa cultural, lingüística y familiar, a pesar de que él no lo concibe como tal, indica que José Luis está empezando a desarrollar su propia identidad y un sentido de orgullo en lo que es, ha sido y de dónde viene.

José Luis empieza a madurar, a aprender, precisamente qué aspectos de su existencia como inmigrante en Madrid debe aceptar y cuáles no. Por una parte, se comporta de manera rebelde, a veces violenta, como cuando al niño Ismael, abusado por su padre y atontado como resultado de una paliza que le dio, también lo acosa, tirándole tomates mientras está sentado en la calle. Con actos así, y una débil brújula moral, José Luis empieza a entender lo que significa ser bueno y no ser bueno. Es una lección valiosa, ya que es sujeto a varios insultos tanto xenofóbicos como racistas a lo largo de la novela. Además del “hijoputa vivafrancu” del muerto que aparece en las primeras páginas, José Luis oye que le dicen cosas sobre lo que es, y no siempre las entiende. Por ejemplo, jugando fútbol en el colegio en Madrid, y no muy bien, los otros jugadores empiezan a burlarse de él: Comenzaron a reírse de mí. Todos se burlaban. Uno de ellos, creo que el dueño del balón, me gritó que yo era un mulato bruto y aunque lo de mulato no lo entendí lo otro era más fácil” (123). Su reacción ante esta incompreensión es una de violencia y agresión—el joven que lo insulta cae al piso y José Luis le empieza a dar patadas hasta que se aburre (124).

Lo interesante es que la incomprensión no viene sólo de parte de nuestro niño-narrador, ya que otros de los inmigrantes se enfrentan a reacciones en público que revelan una ignorancia media xenofóbica, similar a la que insultó a José Luis llamándolo un “mulato bruto.” Hasta una de las señoras chismosas, un día cuando sale de compras, se sorprende cuando una española le dice: “‘Estará contenta con este calor, se sentirá como en su tierra’” (72). Cuando más tarde la señora venezolana le cuenta la anécdota a su compañera en el piso, ésta le sugiere que le hubiera dicho, “Nosotras venimos del Caribe, señora, no venimos del infierno” (72). Pero la española había seguido en su ignorancia, preguntándole que si en su país ya no quedaba gente, que si todos habían emigrado. “Pero yo le contesté que no se preocupara,” continúa, “que allá habían quedado todos los primos, y los tíos y los amigos de allá que habían tenido que irse de acá en los cincuenta a que les diéramos trabajo.” (72) Con esta frase, Méndez Guédez hace una de las únicas referencias en la novela a la emigración transatlántica entre España y Venezuela que provocó la Guerra Civil y el Franquismo, con sus olas de exiliados españoles. Sin embargo, esta respuesta acertada y osada provoca una reacción de temor. Dice su compañera: “Domitila, Domitila...que lo mejor es no llamar la atención. Mira que si las muchachas se enteran. Ya te han dicho que no estés tentando la desgracia. ¿Qué haces si un día te piden los papeles?” (72) El temor que sienten los personajes ante la inseguridad cívica de ser inmigrantes sin papeles permea esta novela, aun cuando los personajes revelan, como en este intercambio casual en el supermercado, que conocen los eventos históricos que han permitido y alimentado el intercambio de personas entre España y Venezuela.

Pero no siempre son negativos los comentarios que recibe José Luis ante su condición de extranjero inmigrante en Madrid. Cuando un día su amiga Mariana le dice que tiene un acento bonito, él escribe: “Yo me quedé callado porque no sabía qué es un acento, y cuando entré a la casa le conté todo a Augusto. Él se sonrió. ¿Ya tú también vas a empezar a ligar?” (34), burlándose de su hermano. Y más adelante, “De todos modos al final me contenté con Augusto: Es mi hermano y además yo quería saber qué es un acento bonito.” (34) En estos ejemplos, José Luis es considerado el otro, visto desde dentro, desde el acá en Madrid, como el extranjero que es. El hecho de que José Luis revele ignorancia inicial de lo que es un acento o de lo que es un mulato indica por otra parte que está llegando a entender este mundo extraño; que al final aprenderá cómo manejar esta existencia precaria. Está rodeado de adultos y de circunstancias que no entiende, pero a medida que pasa más tiempo en el “acá” del nuevo país, se va integrando y acercando a él. El hecho de que el niño defienda el “Chévere Cambur” de su padre con una incógnita—por ejemplo, cuando le dice a Mariana, “Chévere cambur es chévere cambur y ya está” (39)—muestra que su condición de inmigrante le está ayudando a desarrollar un sentido de lo que es suyo, esté allá o acá, y de lo que le toca a él decidir si va a preservar o no.

El reto de finalmente entender y de alguna manera conquistar la condición de inmigrante se revela en uno de los últimos capítulos de la novela. Uno de los programas favoritos de nuestro narrador, un programa que veía en el allá, en su país, es el comic “Capitán Centella,” superhéroe de origen japonés que fue una respuesta al Batman y the Lone Ranger (el llanero solitario) estadounidenses en la década de los 1950. En la novela de Méndez Guédez, el Capitán Centella se vuelve el alter-ego de nuestro narrador. Así comienza un capítulo: “Soy el Capitán Centella. Por la ley y la justiciaaaaa. Capitaaaaán Centella” (205). En una escena extraordinaria en que están él y sus hermanos Augusto y Somaira en un autobús en Madrid, José Luis imagina que ve a uno de sus amigos, Jesús, rodeado de “cuatro pelones con botas militares”—que, aunque no los

nombra así, es la imagen típica del neonazi—y visualiza que los cuatro empiezan a darle patadas a Jesús. José Luís, montado en una moto imaginaria, lo salva:

Lo rodean y le meten empujones, le caen a patadas, pero en eso aparezco. Capitaaaaaaaán Centella. Y les doy un latigazo en la cara a los dos más grandes. Después me monto en los árboles con mi moto, doy una vuelta en el aire y caigo en la calzada. Cabrones, me cago en vuestros muertos, les grito a los otros dos y salto desde la moto y les meto una patada en la cara. Jesús, el amigo de mi hermano, está tirado en el suelo, pero yo lo levanto. Los cuatro pelones con botas militares se me lanzan encima otra vez. Golpeo a dos con los puños, y a los otros les lanzo unas estrellitas de metal que se les clavan en las piernas. Capitaaaaaaaán Centella, grito durísimo y el aire me mueve un poco la máscara blanca con la que oculto mi verdadera identidad.” (205-206)

Luego la hermana lo lleva a comer un “bollicao” y el comenta: “Yo me quito la máscara sin que nadie se dé cuenta, y otra vez soy José Luis y Augusto me dice que deje de dar tantos brincos, que nos van a sacar del autobús, Capitán Centella.” (207) La importancia de esta figura superheróica se extiende a varios elementos de la experiencia de José Luis y otros inmigrantes. Por una parte, es esencial que el superhéroe no sea reconocible. Al igual que el inmigrante sin papeles, él tiene que parecer una persona normal y corriente. Pero la máscara que imagina José Luis le da al niño poderes extraordinarios, poderes que José Luis percibe como necesarias para defender a los suyos y sobrevivir en Madrid. Por otra parte, el lenguaje y el modo de hablar que usa el Capitán Centella empiezan a ser más españoles—por ejemplo, cuando dice, “Me cago en vuestros muertos,” ese “vuestros” lo ha adoptado él en el nuevo país. El hecho de que José Luis sienta que puede proteger a sus hermanos también es una inversión de la figura del pícaro—ya no se preocupa sólo por sí mismo, sino que, al parecer, ha empezado a desarrollar por primera vez en la novela y ya a su final, un sentido ético y de empatía en que, aunque sea en su imaginación, él es bueno en el acá. Ese mismo pensamiento lo vuelve a él un héroe, dentro de su familia, su vecindario y la comunidad de inmigrantes venezolanos, aunque sea en su imaginación.

Conclusiones

Esta novela de Méndez Guédez es infinitamente rica en lo que nos ofrece como modos de ver y acercarse a la inmigración trasatlántica que va de Latinoamérica a España. Con un lenguaje expresamente sencillo, el autor nos revela un mundo complejo de miedos y preocupaciones que, en la mente de un niño de diez años, se vuelven silencios, insultos, gestos exagerados de poder, y una imaginación que lo ayuda a sobrevivir. Entre los episodios que José Luis no llega a entender, hasta los que empieza a cobrar un sentido de responsabilidad ética por los suyos, nuestro narrador infantil desarrolla un llegar a ser y a aprender a ser inmigrante. No nos ofrece un mundo en que los inmigrantes son puramente víctimas de su situación—muy al contrario, nos ofrece un mundo complejo, de intercambios conflictivos en que los inmigrantes se defienden de manera creativa, usando sus palabras, sus costumbres, sus recuerdos, y una identidad originaria imposible de borrar del todo, ni por el tiempo ni la dificultad ni la ignorancia de los otros. Por otra parte, la inocencia de José Luis también se vuelve compleja: a veces no es bueno; a veces trata de ser bueno; a veces entiende algo, pero no todo; y a veces lo único que sabe hacer es

matar hormigas. Lo que construye Méndez Guédez con esta figura infantil que escribe es una poética de la inmigración. La experiencia de José Luis toma la forma de una infancia marcada por rupturas, las rupturas que conllevan el emigrar y exiliarse del país de origen para inmigrar en un país familiar pero extraño, en el que uno tiene que defenderse a diario de la precariedad de existir sin papeles. Y es así que encuentran José Luis y su familia una libertad circunscrita en un acá—Madrid—muy lejos de un allá—Venezuela—que sigue enmarañado en conflictos políticos y una existencia infinitamente más dolorosa.

Obras citadas

Hannerz, Ulf. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press, 1993.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. New York: Routledge Classics, 2004.

Galán, Javier. “Flujo de inmigración a España desde 2008 en movimientos migratorios.” *El País*. 1 julio 2016.
https://politica.elpais.com/politica/2016/06/30/actualidad/1467306053_161923.html

Méndez Guédez, Juan Carlos. “Vine a la Mancha porque me dijeron que acá vivía mi padre.” *Literatura más allá de la nación: de lo centrípeto y lo centrífugo en la narrativa hispanoamericana del siglo XXI*. Francisca Noguero Jiménez, María Ángeles Pérez López, Angel Esteban and Jesús Montoya Juárez, eds. Frankfurt am Main and Madrid: Iberoamericana, Vervuert, 2011. 167-176.

Rulfo, Juan. *Pedro Páramo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

¹ Con esta frase, Méndez Guédez hace referencia también a la primera línea de la novela *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo que lee así: “Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre: un tal Pedro Páramo.”

**LA HERENCIA OLVIDADA. INMIGRACIÓN, LOCURA Y MUERTE EN LA
COLONIA NACIONAL DE ALIENADOS (ARGENTINA), 1901-1930**

Dedier Norberto MARQUEGUI

**Investigador de Carrera del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(CONICET)- Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Luján
(UNLu).**

ARGENTINA

EMAI: dediernorbertomarquegui@gmail.com

Introducción.

La visión acrisolada de los flujos, que hizo de la asimilación el destino inexorable de los inmigrantes europeos llegados a la Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX, reservó sólo un pequeño espacio para el fracaso, para la frustración del proyecto migratorio, que en general reservaba a los “retornados” que, muy dogmáticamente pensaban, no habían logrado concretar su misión integradora. Mientras que la revisión del “Crisol”, producida los últimos treinta años, que a la inversa encuentra el surgimiento de una sociedad plural en la Argentina de las migraciones masivas, no dejó en pie ni siquiera esa posibilidad, al demostrar que el “regreso” era desde el principio el horizonte buscado por los emigrados.

Pero no a todos les fue bien, y si bien es cierto que la mayoría pudo integrarse con éxito por lo menos en el plano económico, muchos otros no lo lograron, una razón por la que esas dos interpretaciones historiográficas dejaban a miles de inmigrantes fuera de la historia. Porque, en realidad, las migraciones son decisiones personales y familiares tomadas en contextos de incertidumbre, muy lejos de las seguridades de la teoría social, que implican riesgos y tienen un final abierto, que puede ser exitoso o todo lo contrario. Muchos inmigrantes no se asimilaron en todos los aspectos, la mayoría ni siquiera lo intentaba, y tantos otros vieron frustrada la posibilidad de concretar su proyecto de emigración, fuera cual fuera, debatiéndose entre la imposibilidad de volver, por carecer de recursos económicos o por no ver herido su orgullo al tener que admitir su fracaso, y la de permanecer en una sociedad que no los incluía.

Una situación generada por las características del aparato productivo, de una economía agraria, un tremendo atractivo para los inmigrantes en busca de trabajo pero que, con marcados ciclos de alta y de baja en la demanda de mano de obra, en sus tiempos muertos, generaba desocupación, llevando a los emigrados a concentrarse en las ciudades, especialmente en las más grandes como Buenos Aires donde cuando no se empleaban aunque más no sea temporariamente en la construcción o en la incipiente industria, eso los expulsaba directamente de la sociedad, pasando a poblar las calles, donde vivían y dormían, como mendigos andrajosos, alcoholizados, revolviendo la basura y hasta, para subsistir, cometiendo pequeños delitos, recayendo no pocos en la locura. Una imagen para nada compatible con aquella otra de “*modernidad*” que las élites, políticas e intelectuales, habían abrazado como suya pero muy visible para sus contemporáneos en esa época. Sin embargo, el problema no mereció la atención de demasiados estudiosos y en especial de unos historiadores que parecieron ignorarlo.

Puestos a rescatar parte del pasado de ese conglomerado social ahora invisible, nos proponemos analizar la relación entre inmigración y locura utilizando para ello toda la amplia documentación provista por la Colonia Nacional de Alienados que nos ofrece un excelente mirador desde donde poder estudiarlos. En un arco que va desde los Libros de Historias Clínicas de pacientes, las fotografías que las presiden o integran los álbumes institucionales de internos y los Boletines Civiles de cada uno, hasta los extraordinarios “Testimonios Mentales” que nos devuelven la palabra y hasta el punto de vista de los inmigrantes involucrados que eran involuntarios protagonistas de este proceso.

Inmigración y locura en la Argentina de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Para comenzar, contra lo que parece, “loco” no es una palabra transparente, ni un concepto poseedor de un sentido único e inconfundible. Muy por el contrario, históricamente, cualquier breve revisión que se lo proponga podrá constatar que la condena social de ser “loco” no siempre recayó sobre las mismas personas, portadores intemporales de los mismos síntomas, como lo puede hacer creer su significado naturalizado. Porque, si para la Iglesia de la Contrarreforma, “locos” eran los pecadores irredentos, los incapaces de aceptar los dogmas de la fe o que lo hacían de manera no ortodoxa, en definitiva los distintos o diferentes, que eran considerados objetos de posesión diabólica y se encarnaban en brujas, endemoniados y herejes, no pocas veces “purificados” en las mazmorras o en el fuego de las hogueras inquisitoriales. En cambio “locos”, para los órganos civiles o sus representantes de los nuevos tiempos que les siguieron, eran aquellos se ponían fuera de la sociedad, que no respetaban a la autoridad ni a las leyes, al orden social o moral vigentes, los transeúntes, los que no fijaban residencia, los que desafiaban a los propietarios, los vagabundos, los mendigos, los inválidos, los ociosos, los desocupados o todo aquel que por diversas razones se mostrara inepto para el ejercicio del trabajo. Y por ende los enfermos, particularmente los afectados por dolencias infecto-contagiosas, aceptando como único remedio plausible para ellos la segregación física y su reclusión en lugares apartados. Mientras que, llegados los tiempos de “Las Luces”, del predominio de la razón pura, para sus ilustrados prosélitos “loco” era todo aquel que tuviera una conducta irracional, actitudes delirantes, incoherentes, infantiles, primitivas o ignorantes, además de todos aquellos que hacían gala de creencias y prácticas místico-religiosas, fuera de lugar y época. Por otra parte, habría que considerar que en las sociedades tradicionales pero también en las modernas, la decisión última de la internación recaía sobre los parientes cercanos, por lo que esa calificación se utilizaba (y se usa) como una forma de deshacerse de los miembros de la familia que eran entrevistados como anti-económicos o una carga que gravaba pesadamente las economías domésticas. Internándolos o más directamente aún abandonándolos en las calles, de donde eran levantados por la policía que los derivaba a las cárceles o los asilos. Por último, de “locos” pueden ser tildados los adversarios políticos, sobre todo los que utilizaban la violencia como herramienta de acción política y/o eran partidarios de algunas ideologías específicas, como los anarquistas, cuando no se trataba en ocasiones de “auto-refugiados” que buscaban escapar a situaciones de apremio, siendo aleccionadoras las enseñanzas de M. Foucault cuando relata que, en pleno desarrollo de la Revolución Francesa, el Rey encerraba como dementes a los revolucionarios pero que, al mismo tiempo, no pocos monárquicos se reclusión a sí mismos porque preferían el encierro que exponerse a las consecuencias de un proceso que juzgaban de resolución inminente y desfavorable desenlace.

En definitiva, ¿qué es ser loco?. No hay una respuesta única a ese interrogante. Puede ser una y muchas cosas al mismo tiempo, según época y circunstancias. Es una “caja vacía” a que se le puede dar el contenido que se quiera. No sorprenderá entonces que, en la cosmopolita Buenos Aires del último cuarto del siglo XIX, surja la idea y el concepto del “loco inmigrante”, en una ciudad invadida por extranjeros. La noción surgió de la mente y la práctica médica de Lucio Meléndez, el por entonces Director del Hospicio de las Mercedes, el primer asilo para hombres afectados por problemas de salud mental, para quien fue fácil concluir que si a mediados de la década de 1870 los inmigrantes representaban el cincuenta por ciento de los habitantes de la ciudad pero el setenta y cinco de los internos de las Mercedes, era evidente que los extranjeros enloquecían más fácilmente en esa “Sodoma del Plata” que era Buenos Aires, y que probablemente lo hacían como conducta reactiva ante el fracaso de los proyectos que los habían traído hasta esta tierra. De esa observación, por otra

parte, desde las páginas de la *Revista Médico Quirúrgica*, pudo derivar una cierta variedad de patologías que diferenciaba la locura sifilítica de los franceses, de las obsesiones religiosas de los irlandeses, el carácter sanguíneo de los temperamentos mediterráneos, italianos y españoles. Pero sus coloridas descripciones no ocultan algo ya evidente en su época: la inmigración europea, la tan ansiada inmigración europea, se estaba convirtiendo en un problema. Y más lo sería a medida que avance el tiempo, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando la ciudad se convirtiera en un escenario multitudinario, con una población que rondaba para superar el millón de habitantes.

Pero, junto a la multitud y formando parte de ella, se dibujan las biografías, de difícil reconstrucción, de miles de infortunados, de inmigrantes que llegaron solos y perdieron su trabajo, opacados por las trayectorias brillantes de los que lograron “Hacer la América”, mientras que ellos, sin recursos para volver, pasaron a vivir en la calle, en un momento en que la pobreza dejaba de ser objeto de caridad (una oportunidad de redención para los ricos) para pasar a ser interpretada como antisocial y peligrosa, por lo que era necesario contenerla, reduciéndola a través de la instalación de establecimientos donde encerrarla, en asilos y hospitales, restándoles visibilidad. Es que enfrentar los problemas de la pobreza era todo un desafío para unas clases dirigentes argentinas que si habían traído grandes cantidades de inmigrantes, era para modernizar la economía y para cambiar de cuajo la matriz de la sociedad tradicional argentina, no para nutrir esos ejércitos de menesterosos que comenzaron a poblar las calles, abandonados a su suerte, andrajosos, mendigando, alcoholizados o revolviendo la basura para encontrar algo con que subsistir. Todo eso sin descartar, en su desesperación, el eventual ejercicio de alguna clase de delito menor lo que aumentaba el estigma de su peligrosidad. A la sorpresa inicial, siguió la indignación, porque no se trataba ya de esos pobres de solemnidad o pobres vergonzantes, heredados de la colonia y guerras de la independencia, que habían dejado un verdadero tendal de inválidos en las calles, que eran ignorados o en el mejor de los casos vivían de la caridad cristiana pero que, por su elevada mortandad, no eran tantos para ser pensados como amenaza. Ahora, en cambio, el repentino y fuerte incremento de la gente sin hogar, en el umbral de la indigencia, para colmo alimentada por unas corrientes migratorias siempre en crecimiento hacían de éste un fenómeno algo imposible de soslayar. Porque la pobreza, no era nunca percibida como el resultado de una desigual distribución del ingreso, si no que pasaron a ser vistos como una anomalía, un defecto moral que transformaba a las víctimas en potenciales victimarios, verdadero caldo de cultivo de la enfermedad y el delito. No era otra la idea que estaba detrás del concepto de “*loco inmigrante*” de Lucio Meléndez, que para él estaba forzosamente asociado a la pobreza (al “*loco miserable*”) y el delito (“*loco delincuente*”), en una especie de círculo vicioso donde una cosa es directa consecuencia, y condición necesaria para la existencia del otra. La misma indignación, el mismo desdén, trasciende en los comentarios que dedicó a los jornaleros, “*esos desquiciados sin remedio*”, un lugar que los emigrados solían ocupar asiduamente. Pero este desfavorable diagnóstico no lo era solamente suyo, sino que era compartido también por José María Ramos Mejía, y un reducido grupos de médicos higienistas, hijos de la Generación del ochenta, como Guillermo Rawson, Emilio Coni, José Ingenieros y Telémaco Susini los que, permeados por las ideas del positivismo y el darwinismo social no se cansaban de machacar, junto a L. Meléndez, sobre los potenciales riesgos de degeneración colectiva hereditaria que gravaban pesadamente a las generaciones futuras de sus hijos argentinos; constituyéndose en una amenaza entonces pero no solo para el sistema de salud, si no para la sociedad argentina en su conjunto.

Elocuentes eran las palabras de J.M. Ramos Mejía en su *Las multitudes argentinas*: “*La inmigración ha enfermado a Buenos Aires alterando a la vez las tradiciones y el linaje*

de las viejas familias porteñas, y viciado de gérmenes patógenos el aire del conglomerado porteño”). Muy comprensiblemente también, esa imprevista imagen se volvió una vista del todo intolerable para la dirigencia política de una época que, si los había traído hasta aquí, había sido con otros propósitos. Una razón que abrió el camino para una confluencia entre el sector médico- profesional y el personal político del estado. Y justificó que, en términos de Hugo Vezzetti, “*la naciente corporación médica se asuma, más allá de su tarea específica, como un factor esencial de la civilización y de progreso*”, propiciando una alianza entre profesionales médicos, políticos e intelectuales para enfrentar tan grave problema. Sin embargo, nada alcanzó para convencer a los órganos políticos de la ciudad en 1879, en particular a su legislatura, sobre la conveniencia de llevar adelante su proyecto de creación de colonias rurales, que le permitirían de paso descongestionando su atiborrado Hospicio Tal vez porque todavía no se advertían por completo los peligros sobre los cuales L. Meléndez alertaba. Habría que esperar, hasta fines del siglo XX y comienzos del siglo XX para que, con la masificación de las migraciones y el urbanismo desenfrenado, maduraran las condiciones que harían imperioso dar vida a la obra de la Colonia. Pero todo lo que no pudo conseguir L. Meléndez en la ciudad de Buenos Aires lo logró amplificado a nivel nacional su discípulo y sucesor, Domingo Cabred.

D. Cabred, se recibió como Doctor en Medicina en 1881, a los veintidós años, presentando la tesis titulada *Contribución al estudio de la locura refleja*. Previo a eso, y paralelamente se desempeñó durante tres años como practicante en el Asilo de Alienadas y dos como médico en el Hospicio de las Mercedes, institución de la que fue luego seis años subdirector, para asumir finalmente su conducción en remplazo de su maestro y mentor, Lucio Meléndez, de quien heredo también la cátedra de Psiquiatría Clínica y Patología Mental de la Universidad de Buenos Aires. En 1888 fue premiado con un viaje de estudios a Europa, donde participó en 1889 en el *Congreso Internacional de Medicina Mental*, a la vez que visitó como parte de un plan más vasto diversos establecimientos de salud mental en Francia, Suiza, Bélgica, Alemania y el Reino Unido. En ese periplo D. Cabred, admirador confeso de P. Pinel, se mostró particularmente impresionado por las colonias escocesas que habían adoptado el método “Open Door”. En 1896 volvió a Europa, para participar como Delegado Oficial de la República Argentina en el *Congreso Internacional de Antropología Criminal* que se realizó en Ginebra, cuando tuvo oportunidad de trabar relación y correspondencia con eminentes neurólogos como Enrique Morselli, Jean Martin Charcot, Ball, Serrioux pero también con los criminalistas italianos Enrico Ferri y Cesare Lombroso, que tanta influencia tuvieron en su obra, especialmente el segundo. Mientras viajaba confió la defensa de su proyecto al médico-diputado Eliseo Cantón. Finalmente, por Ley 3458, sancionada el 2 de octubre de 1897, se creó la Colonia Nacional de Alineados.

Colonia Nacional de Alienados: las caras ocultas de un instituto modelo.

La Colonia Nacional de Alienados, desde entonces conocida como de Open Door, creada por Ley de octubre de 1897 e inaugurada con la colocación de la piedra fundamental el 12 de mayo de 1899 en un acto al que contó con la presencia del Presidente Julio A. Roca, comenzó a funcionar recién en 1901, cuando ingresaron sus primeros 11 pacientes, todos procedentes del Hospicio de las Mercedes. En adelante, ese números se incrementaría, llevando el total de internos a 108 a fines de ese mismo año, a 241 en 1902 y a 390 en 1903, para ubicarse en alrededor de 1250 para 1920. Mientras tanto, se completaba el proceso de adquisición de un predio de más de 600 hectáreas en el partido de Luján, al norte de la localidad homónima, comenzándose a construir en ellas los pabellones de estilo suizo

francés, mediante la utilización de mano de obra contratada y la de los propios internos de la Colonia. La Comisión Honoraria que la administraba, bajo la Dirección de D. Cabred, la organizó en dos sectores. Por un lado, el Asilo Central, para enfermos agudos o crónicos que requerían de Vigilancia, nombre con el que pasó a conocerse ese sector, mientras que atrás se encontraban los pabellones para alojar a la enorme mayoría de los internos y el espacio donde trabajaban para rehabilitarse en labores agrícolas, en la granja, los lavaderos y en los talleres artesanales, de tal diversidad que sería inútil tratar de enumerarlos ahora. La idea detrás de la institución es la contraponer el valor terapéutico del trabajo y la vida en el campo como sinónimos de salud, por oposición a la “enfermedad” instalada en las ciudades.

En el período 1901 a 1930 entre el setenta y cinco y el sesenta por ciento de los internos de la Colonia Nacional de Alienados, según la época, eran extranjeros. Desde luego, como es previsible, siguiendo la composición de la inmigración europea a la Argentina, en su gran mayoría eran italianos y españoles, pero los había también franceses, rusos, judíos y alemanes del Volga, además de letones, lituanos, suecos, noruegos, daneses, alemanes, luxemburgueses, holandeses, belgas, británicos, ingleses, escoceses, irlandeses, procedentes de los cantones suizos, austríacos, eslavos, croatas, serbios, montenegrinos, eslovenos, yugoeslavos, búlgaros, macedonios, griegos, también albaneses, eso sin olvidar, a armenios, árabes, turcos, sirios y libaneses, además de un negro norteamericano y hasta un japonés. Finalmente, habría que incluir a los inmigrantes latinoamericanos, uruguayos, brasileños, paraguayos, chilenos, etc. Como se verá todo el amplio marco de los inmigrantes que pudieron un país que a fines del siglo XIX y principios del siglo XX recibió 4.200.000 de ellos, solo en esta época. En semejante magnitud los problemas se presumen. Pero que puedan adivinarse no resuelve cual puede ser la mejor solución para cada uno de ellos.

Por ese entonces, la Colonia Nacional de Alienados se presentaba como el signo más elocuente de la instalación en el país de la “modernidad médica”, una solución racional y humanitaria para el problema de la locura en la Argentina, a la vez que el punto de llegada de un todo un largo proceso de evolución. Un derrotero representado por el pasaje de la custodia de los locos de las cárceles, adonde por desconocimiento convivían con asesinos y criminales, cuando no eran trasladados a los hospitales generales, donde se hacían ignorados por los médicos, para pasar luego a los asilos, ciertamente los primeros establecimientos especializados pero donde todavía permanecían encerrados; para finalmente arribar, como meta final de todo ese largo proceso, a las colonias rurales de puertas abiertas; de las que “Open Door”, como su nombre lo indica, era su primer y más logrado ejemplo. El lugar donde los representantes de la comunidad alienista, en conocimiento de los últimos adelantos científicos, plasmaron sus ideales civilizatorios, reconociendo a la locura como una enfermedad y a sus portadores como ciudadanos poseedores de derechos, a ser diagnosticados y tratados para curarse, y para finalmente recuperar “su libertad” como seres humanos. Desenlace natural y humanitario, a esos calificativos el secretario de D. Cabred, Moisés Malamud, agregó “nacional”.

Nacional, qué quiere decir “nacional” en éstas circunstancias?. ¿En conformidad con los intereses de un Estado que los financiaba, otorgándole viabilidad a esta clase de emprendimientos?. Porque al Estado nacional argentino, como sabemos, le interesaba bastante más que restar visibilidad al problema de la locura, relacionada con las migraciones, si no que quería hacer desaparecer de la vista otras cuestiones como las de la marginalidad y la pobreza que tenían por escenario a las calles, de la desocupación, del abandono, la mendicidad y el alcoholismo extendidos, contrariando la imagen de modernidad que querían proyectar del país y de su ciudad capital, Buenos Aires. Si esto era así, si la Colonia de Open

Door de alguna manera contribuía a dar una salida alternativa a estos problemas, se debería ver reflejado en la documentación producida por ella. Veamos.

Para comenzar habría que preguntarse qué imagen tenían los inmigrantes del proceso del que eran involuntarios protagonistas. Afortunadamente, para responder a esta pregunta, contamos con una fuente excepcional, como los *Testimonios Mentales*, que desmienten la impresión generalizada que una vez que las puertas de los manicomios se cerraban tras sus espaldas quedaban condenados a eterno silencio. Incluidos como anexos de los Libros de Historias Clínicas, son redactados de puño y letra por los pacientes, como respuestas a las intencionadas preguntas formuladas por los profesionales médicos que buscaban, y en la mayoría de los casos lograban, probar que estaban locos. Pero; además de ofrecernos la oportunidad, la ilusión de devolverles la palabra, nos permite resignificar sus historias, leyendo a contrapelo esos documentos como nos enseñan los maestros de la microhistoria italiana, en particular los ejemplares y clásicos trabajos de C. Ginzburg y G. Levi sobre los procesos inquisitoriales de la baja Edad Media, que terminaron por demostrar exactamente aquello que no querían, la existencia de viejas formas de racionalidad y de una cultura popular, que habilitaban a una nueva lectura de los procesos de los que eran víctimas. Lo mismo pasa con los *Testimonios Mentales* de la Colonia Nacional de Alienados. Citaremos solo algunos casos, por imposibilidad de citarlos a todos. Encontramos situaciones como la de un peón italiano de 27 años, internado por alcoholismo con ideas delirantes, que firmemente declara no estar loco y haber sido encerrado no sabe cómo, siendo su única preocupación el no haber conseguido otro trabajo que el de “*braccianti*” y su único objetivo “*essere libero...per andare súbito a Italia*”. Nada demasiado diferente sucede con aquel maquinista francés, que se reconoce quizá en algún punto demente pero con mucho más énfasis comunista, exponiendo sus ideas con entusiasmo desmedido, desgraciadamente para él en una época y un clima de ideas donde el exceso de pasión era signo de insania. También son internados los que adoptaban actitudes los convertían en seres antieconómicos, perjudiciales para la sociedad y sus familias. Como muy bien ilustra el caso de ese inmigrante español, en todo normal pero “*reticente al trabajo*”, o un compatriota suyo, cocinero, de quien directamente se declara que “*se lo detuvo en la vía pública*”. Por último, muchos son los casos que se registra en sus historiales que “*no saben completar el Testimonio Mental*” porque, se concluye, son analfabetos, orates, tarados, alienados, añadiéndose a veces que eran hombre tristes, melancólicos, que gustaban aislarse o hablar solos. Cuando lo que sucedía en realidad es que, particularmente en los nuevos grupos que comienzan a hacerse visibles a inicios del siglo XX (rusos, árabes, turcos, armenios, albaneses, sirios y libaneses, entre otros), se trataba de personas por su pertenencia, bagaje cultural y por su idioma, sencillamente estaban incomunicados. El colmo se dio en el caso de un peón de albañil italiano, afectado por “*Melancolía*”, del que se afirma que es tranquilo, indiferente, habla poco y cuando lo hace usa palabras inventadas, que no corresponden a ningún idioma conocido. Por lo menos no conocido por el médico que igual lo catalogaba de “loco”, porque sencillamente lo que pasaba es que se estaba comunicando en dialecto...

Otra forma de registro es el uso de la fotografía como forma de ingreso y control de la población de internos. Se podría juzgar que es un recurso habitualmente usado en los neuro-psiquiátricos si no fuera porque las fuentes de inspiración de D. Cabred no son precisamente psicológicas sino que residen en la criminología italiana, en particular en Cesare Lombroso y su método de identificación fisonómica de los locos y criminales, traducido en imágenes por A. Bertillón. Esa influencia resalta en los Libros de Historias Clínicas, grandes volúmenes de 50 por 28 centímetros que permanecieron inalterables entre 1901 y 1930. Perfectamente encuadrados, con una historia de una hoja por paciente que, en su página impar, o sea la

primera que tenemos a la vista al pasar de hoja en hoja, contiene fotografías de todos ellos, de 9,50 por 6,50 centímetros, al entrar y salir de la entidad. Sin embargo, por lo general, y en especial cuando se trata de inmigrantes, sólo se encuentra la primera, señal inequívoca que muchos, más allá de las promesas iniciales, jamás salieron, encontrando temprana muerte en el manicomio. Son reproducciones frontales de medio cuerpo, asimilables a las de las primeras “Galerías de Ladrones” de la policía, que todavía no habían incorporado el característico frente/perfil adoptado a medida que se perfeccionaba el método. Montadas sobre fondo uniforme, claro u oscuro, en todos esos retratos subyace la idea de que se trata de individuos comparables, mensurables, coleccionables, cuantificables, privados de su humanidad y sin derechos sobre su propia imagen, que pasa a ser propiedad de otros (los especialistas médicos que las cotejan o los legos que pueden comprobar en ellas las teorías sobre las que se apoyaban los primeros). La vestimenta no es un dato menor. Pocas veces posan con sus ropas, en la mayoría de los casos lo hacen con la indumentaria gris de los internos. Lo que sumado al corte ralo de pelo, señal inequívoca de su reclusión, más la barba descuidada de unos días, todo acentúa el efecto buscado, el de crear la impresión que nos encontramos ante personas “enfermas”, una categoría que engloba a todos y suprime su identidad en el caso de los inmigrantes, no importa de dónde vengan o cuáles sean sus objetivos.

Una impresión que se agiganta si acudimos a esos otros enormes libros, que permiten fuera de toda duda comprobar ese proceso de cosificación de los pacientes, devenidos en objetos de estudio. No hay otra forma de comprender a esos dos grandes ejemplares con fotografías de los internos, nada más que fotografías. El primero, encuadernado y rotulado en su tapa “Colonia Nacional de Alienados. Álbum de Retratos”, un título luego precisado en su primera página por la letra y firma de D. Cabred, como “Retratos de Alienados enviados del Hospicio de las Mercedes a la Colonia Nacional de Alienados”, de 70 páginas, a razón de 9 imágenes por página, o sea un total de 630 retratos enmarcados en filigranas doradas. El segundo, que cubre el período 1901-1915, de 240 folios, contiene fotografías de los pacientes, cada uno con su nombre y fecha de ingreso, de 9,50 por 6,50 cm, a razón de 12 por página, lo que hace un total de 2880 fotos (3510 en los dos libros). La mayoría de medio cuerpo sobre fondo homogéneo, idénticas a las de los libros de Historias Clínicas y que pudieran ser pensadas como copias de ellas. Una sensación que pronto se difuma al observar la diversidad de representaciones que comprende pero que, cuando cubren el estándar fotográfico apuntado, acentúa la intención de compararlos, por una disposición que agiganta la visibilidad de sus estigmas craneales. Una finalidad que podría creerse extraviada en otras tomas, como aquellas ovales, que mucho se parecen a las sacadas en Servolo, el histórico manicomio de Venecia, o en otras de cuerpo entero, la mayoría sentados o parados, con ropas propias o uniformados, con pipas, de saco y corbata, con sombreros, boinas, gorras y ponchos, con pelo y crecida barba, con ropas étnicas o cubiertos por frazadas (que a veces cubrían las correas y mecanismos de sujeción forzosa que en teoría la Colonia había desterrado), muchos niños, además de un hombre desnudo. En ellas, se tiene que prestar atención a la posición del cuerpo, cómo se sentaban o que hacían con sus manos. En más de un caso además tuvieron que ser compelidos a posar por la fuerza, pudiéndose ver las manos y brazos de los guardianes o policías que violentamente los retenían. En un algunas tomas, pocas pero muy significativas, aparecen con los brazos extendidos, muñecas arriba, como ofreciéndose a ser esposados. En concordancia con aquellos inmigrantes que desde los “*Testimonios Mentales*”, y preguntados dónde se encontraban, decían estar “*en la cárcel*”, “*en prisión*” o en “*la penitenciaría*”.

**Migration, Re-emigration and Identities' Change:
The Case of One Gypsy (Roma) Group from USSR**

**Elena Marushiakova and Veselin Popov
University of St Andrews, School of History,
Scotland, UK**

e-mail: emp9@st-andrews.ac.uk

Introduction

In recent decades, more and more scholars from different disciplines tackle the questions of contemporary Roma (formerly known as Gypsies) migration and/or mobility and connected with it issues of identity, belonging, integration, adaptation and so on. The literature on these topics is so rich that it is nearly impossible to present an exhaustive overview of the different contributions in this field. It is known that in Roma history after their arrival from India in Europe and their stay for several centuries on migrations forms a repetitive pattern (Matras 2000: 34). In spite of this, in burgeoning number of publications on different aspects of Roma contemporary migration, till now little attention has been devoted to the influence of past migration on the identity formation of different Roma groups and on transformation of communities' identities in consequence of migrational experience and as result of change the place of living. Particularly surprising is the neglecting of peculiarities of historical migrations of Roma caused by one of the most important, consequential and political turnover of the twentieth century – the October revolution in Russian Empire. This turnover not only marked a new stage in world history but also impacted on micro-level the living strategies and visions of Roma communities about their future.

The research presented here focuses on the experience of Roma communities that migrated from the then Russian Empire during the Civil War (1918-1922) to China. The main aim is to trace the historical fate of one Gypsy (Roma) community, which currently lives in Ukrainian city of Odessa. The community ancestors migrated together with the White Russians, settled initially in Harbin, and then re-settled in Shanghai. Individual members of this and other Roma communities after living for a little more than two decades in China returned to different places in Soviet Union, other continued their migration to Americas. The majority however, after the end of the World War II, following the agreement on repatriation between the USSR and China returned to the USSR; and after more than two decades roaming vast territories of the country settled in Odessa, where they live until nowadays. Years of living in China and lengthy internal migrations within the USSR had significant effect not only on personal identity of these migrants but also on their community identity as a whole and its vision about their future. In the collective memory of the group is preserved the migration experience and on its base was formed and developed a new community identity. The community members well remember that they were once part of the big Roma community of *Kelderari*, they even remember their erstwhile families and can identify present-day relatives. Yet they not only present publicly but actually experience themselves as a new community, called *Kitayako Rrom* or *Kitaytsurya* in Roma language, or *Shankhaytsi* in Russian. They are firmly separated from other Gypsy groups, including through creation of own narratives and endogamic borders (they strive to marry only within their community). Comparison of the case of community of *Kitayako Rrom* from Odessa with life trajectories of other Roma migrated to and later from China shows that outcome from migration and life in a new milieu leads to contrasting results. The migration and re-emigration causes not only to changes on personal and family level, but it specific situation can create new forms of community identity.

Historical Background

The last decades of the 19th century and the beginning of the 20th century witnessed a big Gypsy migration wave, when the countries of Europe, and later also of North and South America, were invaded by nomadic Roma groups, originating from what is today Romania and the adjoining regions of Austro-Hungary (Fraser 1992: 131-143; Marushiakova and Popov 2004: 169-170; Marushiakova and Popov 2009: 89-124). This mass resettling of Roma is usually explained as direct consequence from their liberation from slavery in Danube principalities and received freedom of movement (Hancock 1987: 37-48) As later researches show the end of the slavery of the Roma is indeed an

important factor, but it is not the beginning, nor the reason for the big Roma migrations (Fraser 1992: 131-143; Marushiakova and Popov 2004: 169-170). The big migrations after the end of the slavery are rather escape from the freedom, and the coming from it new citizen obligations and responsibilities, which the nomadic Roma, who have preserved themselves as a closed community, but with low level of social integration into surrounding society, are not able to take. Actually, this wave of migration is based mainly on socio-economic reasons, and the political factors, such as abolition from slavery and lifting of passports control at the borders for those, who leave Austro-Hungary from 1865, only regulate the time frames of the processes (Marushiakova and Popov 2009: 89-124). It is a specific kind of migration of the so-called service nomads; as typical for service nomadism is constant intertwining between a nomadic and a settled way of life and dependence of nomads on the resources created by the settled population. In order to maintain their existence, the communities of service Roma nomads change their place of living and thus the access to and availability of resources are determining factor of groups' mobility and of scale and directions of their travelling (Hayden 1979: 297-309; Marushiakova 2004: 322-340). The mobility of service nomads is expressed through continuous cyclical wandering, usually in familial groupings, who search for economical niches where it is possible to pursue their servicing occupations. In situations of uncertainty, in order to maintain their existence, the communities of service nomads change their place of living and thus the access to and availability of resources are the determining factor of groups' mobility and of the scale and direction of travel. This migration wave is known among Romani studies scholars also under term *the Great Kelderara Invasion* (Ficowski 1985), because significant and very visible part of this migration wave were nomadic communities of *Kelderara* (copper cauldron makers), whose representatives today can be found almost in every corner of the world (Tscherenkov and Gatsak 1981: 5-10).

The arriving of the first *Kelderara* within the borders of the Russian Empire has been before 1863, when they were described near Warsaw, at that time within the borders of the Russia (Ficowski 1985; Demeter et al. 2000). The mass entering of *Kelderara* in Russia, however had been a few decades later, passing through Galicia. With their arrival to Russia the *Kelderara* were extremely mobile and conquered wide territories, reached even the Transcaucasia and Siberia offering their services to local population not only as iron mongers and cauldron makers, but also as fortune tellers and musicians (Marushiakova and Popov 2003: 289-310). In the lands of Russian empire the *Kelderara* encounter presence of representatives of other already local Roma groups, such as Ruska Roma, Servi, and others.

The October Bolshevik revolution of 1917 and the following Civil War set all population of the country, including Roma and in our case *Kelderara* and the related groups (*Lovara* and *Machvaya*), in a new situation. One part of them, settled mainly in Moscow or travelling through the country, remained and started to adapt to the new Soviet realities including embarrassing the new communist ideology as a way to improve their social standing. Some even achieved high education and became members of communist party structures, and/or joined intellectual and artistic elite of the new Soviet country (Demeter et al. 2000; Lebedev 1990; O'Keeffe 2013) Another part, fleeing from the danger of war and civil unrest managed via different ways to leave Russia, migrating in Western direction, others joined the exodus of White Russian emigration and managed to leave USSR and to head east, to China. Their route to China was the same as of the other White emigres. Their first stop was most often Harbin, some settled also in the treaty port of Tientsin (Tianjin), but the most important and preferred place for their living became Shanghai, because it entertainment industry offered them good economic niche.

Story of One Roma Group

Oral history of Roma communities as a source of historical information was neglected until recently and only now it began to attract scholars' attention mostly in studies devoted to their tragic fate during

the World War II and in studies of memoirs about time of socialism in countries of Eastern Europe. The oral history reflecting past migrational experience until now however remain outside academic enquiry. We were lucky to be able to collect pieces of oral history of one community that returned from China and now is living in Ukrainian city of Odessa and is known now under the appellation *Kitaytsurya* or *Kitayake Rrom* [i.e. Chinese Gypsies], also sometimes describing themselves with their russified appellation *Shankhaytsi*. The elderly people from the *Shankhaytsi* community were born in China – some in Harbin and others in Shanghai. The first results of our field research in this community we presented in a comparative theoretical study devoted to the issues of development of the category ‘Gypsy group’ (Marushiakova and Popov 2004: 145-191).

Based on the oral history of this community we were able to collect, the picture of the historical fate of *Kitaytsurya* can be reconstructed relatively complete. They left for China in 1927 as a *kumpania*. *Kumpania* is a term, used often among *Keldarara* and other related to them groups in many places around the world and usually means a group of some related extended families, who travel and work together. In our case the *kumpania* included two extended families, Mineske and Staneske, about 200 people. With them arrived in China also Petrovi extended family. They were one of the bigger families in the Staneske kin, with the tendency to separate in to own *kumpania*.

According to our informants’ explanation, in 1927-28, after the end of the NEP (New Economic Policy of the Soviet state), the possibilities for earning their living shrank and many Gypsy families left for foreign counties, mainly to Western Europe (at that time the passport regime of USSR had been relatively more liberal, than in later years). Their *kumpania* roamed Russia, and in the cities, where they had found work (as cauldron makers or as musicians in the restaurants) they lived in rented houses. The last place, where they had lived before leaving for China was Moscow, they remember this, because there they arranged their permission to leave the country. Their *kumpania* had been relatively poor, they had many children, and they had not had enough money for arranging their documents for everybody and for travelling West, which had been more expensive, so they headed east, which had been cheaper.

At first, they were for short time in Harbin, where at that time lived a big colony of the Russian White emigration, who nostalgically had loved the Russian Gypsy music and dancing. Later they settled permanently in Shanghai, which in the 1920es and 1930es of the 20th century had been a cosmopolitan city, where had lived many Europeans, Americans, as well as many Russian emigrants. The *kumpania* of the families Mineske and Staneske earned their living in Shanghai mainly as musicians and dancers in the places of public entertainment. After a while they had managed to gather enough money and even some opened their own little restaurants on famous Bund (or Waitan) waterfront area in central Shanghai. The International settlement, Frenchtown or the External Western Roads entertainment district at that time were famous for numerous restaurants, cafes and cabarets, and many Gypsies from the first months of their settlement in Shanghai were able to find work there as musicians and many restaurants used in their advertisements the availability of Gypsy music (cf. detailed description and illustrations in French 2016).

Together with music Gypsies in Shanghai according the memories of *Kitaytsurya* had been dealing with trade, with reselling of gold and currency and the women had been fortune-telling.

Besides both families Mineske and Staneske in Shanghai at that time also lived another Roma community of *Lovara*, who came there approximately in the same time from Leningrad (Saint Petersburg), from the kin of *Guraneshiti*.

The marriages of the youths had been conducted in the middle of kumpania, though, according to our informants' stories, because their girls were so beautiful and able, other Gypsies often had wanted them. The mixed marriages (even in Gypsy midst) were regarded as unacceptable. Only two cases of mixed marriages are remembered – one girl, Lyuba, had married a Gypsy from *Machvaya* and had left with her new family to Brazil, and other girl married Russian (a non-Roma) emigrant and broke the connections with the community.

In the collective memory of the community the time spend in Shanghai was a good one, though there were also difficult moments. The hardest, the kumpania lived through, were the years of the Japan occupation of the Shanghai International Settlement in 1941-45 (the Bund area was within this Settlement), following the Japanese attack on Pearl Harbour in December 1941. The majority of the Roma remained at liberty avoiding internment, but they had been under many restrictions. Their oral history includes memories about hardships of the time when the entertainment industry of the city collapsed after the occupation of the International Settlement. Stories are told about arrests for short time for black market activities and/or without reasons, blackmailing by the occupational authorities, threatening and endless and humiliating homes searching. They remember being required to wear a red armband by the Japanese military police and being under the threat of accusation of spying for Russia, including mentioning a case of arrest of one dancer from Petrovi family who was suspected to be a spy.

The whole kumpania returned to the Soviet Union in 1948. Then USSR and the newly created Chinese Republic signed an agreement on repatriation from the Chinese territory of the all emigrants, who are former Russian citizens. According our informants it was not because of the agreement but because the elders of the community were nostalgic about Russia they decide to return. After the return, they firstly lived in Sverdlovsk (now Yekaterinburg). Then, in the conditions of post-war devastation the life had been very hard, they lived in great misery, they simply starved. The post-war chaos and the devastated economy offered little or none work possibilities at all. In order to survive they sold everything they could, much of their gold, clothes. The kumpania still held together, in search of their livelihood they often changed their living place, travelled around many cities in the USSR. They reached even Central Asia, where they had been living for a long time in the city of Ashgabat (now in Turkmenistan) and at last in the 1953, after a short stay in Nikolaev (Ukraine), they permanently settled in Odessa.

With their arrival in Odessa men from the kumpania found themselves work in the local meat factory, mainly maintaining the copper vessels for the ready production. They received factory dormitories, and later they obtained ground lots for building houses in the periphery of the city. Odessa at that time was relatively rich Port City, with more work opportunities and black market opportunities, Gradually the kumpania was getting used to the new situation. Men again started to play music in restaurants; traded currency, gold and everyday goods on the "black market"; women worked as fortune-tellers. The life of the kumpania stabilized and since then no member of family left Odessa, where they live up till nowadays. Some of the families continue to live compactly in Odessa suburb, others are spread through the city, but maintain constant connections and their live is closed to a great extent in the borders of the community (except their societal and economic activities).

With their settling in Odessa the community of re-emigrants from China entered a new situation also in their contacts with other Gypsy groups in former USSR. The consequences of the long stay in China reflected in the first instance on the group name and from *Kelderara* they became called *Kitayitski Rrom*. They commenced to consider themselves and started to be considered also by the other Roma as another, detached community. Because of their migrational experience they developed a feeling of superiority over the other Roma communities. In the same time other Gypsy groups put them under

suspicion that they didn't preserved their ethnic purity and may be had broken the rules of Roma life when abroad, thus in their eyes they became inferior. This position between self-perceived superiority and inscribed inferiority led to endogamic closure of the community. *The Kitaytsurya* today accepted in full their new position, interiorise their new ethnonym, In the same time they still remember their former belonging to *Kelderara*. They enjoy endless discussions about it and are ready to list all their former distant relatives. Among these relatives are some famous *Kelderara* who succeed to occupy high position in the Soviet society and who are renowned also now. Our interlocutors explicitly and repeatedly mentioned with proud the representatives of famous family Demeter – Istvan (Stefan) Demeter, author of Roma-Russian dictionary (Demeter and Demeter 1990) and collector of folklore of *Kelderara* (Demeter and Demeter 1981), renowned composer Petr Demeter from Moscow, Professor Georgiy Demeter, Doctor of pedagogical sciences, author of the book “Lenin on the Protection of Workers' Health and Physical Culture” which underwent five reprints during the Soviet era, including 3rd extended and revised edition (1969) and was translated into several languages within the former Soviet bloc (including even two translation into Vietnamese!), and his daughter Prof. Nadezhda Demeter, Doctor of historical sciences, scholar at Russian Academy of Sciences and current head of Federal National Cultural Autonomy of Russian Gypsies.

As it becomes clear from observations and also from conversations with our interlocutors, among the *Kitaytsurya* the transition from *kumpania* of *Kelderara* to separate group nowadays had been completed. This process, which started during their stay in China, finally ended in Odessa. They already have their own name (*Kitayake Rrom* or *Kitaytsurya* or *Shankhaytsi*), they have their own internal self-government, called *kris* ‘Gypsy Court’ (cf. Marushiakova and Popov 2007: 67-101), they do not commit (and more importantly, do not want) matrimonial contacts with other Gypsy groups. The described relationships with the “other” Gypsies are typical for well-functioning, vivid Gypsy groups and are entirely in the spirit of the old Gypsy tradition. By the way the *Kitaytsurya* are not an exception in the means of the marriage – today in the whole ex-soviet space the separate Gypsy groups preserve (more or less) strictly their group endogamy.

As it becomes clear from the above, the families Minesko and Stanesko have passed in their development from *kumpania* (in Russia before their departure for China) through *subgroup* (in China) to creation of their own separate group (*Kitaytsurya*) in Odessa. The reasons for such a development must be searched for in the history of the group. Their historical fate separates them from the rest of the *Kelderara* and puts them into completely different conditions. In Shanghai, their closeness had been forced by the circumstances, as for little community, which insists on its unity, the only possibility to preserve itself in foreign environment is the strict endogamy. From here comes the aspiration to seize the matrimonial contacts outside of the community – not allowing them to mix with the “others”. In the new conditions in Odessa the *Kitaytsurya* are continuing to preserve strictly this model of matrimonial behaviour. The reason here is maybe because they had felt (at least in the beginning) new in this place, and because in the time of their isolation in China they had lost (or at least weakened) their old relationship connections with the other *Kelderara*. Additional factor for the “identity contraction, and for commencing the process of ‘locking’ in the community” (using the terms introduced by Bulgarian scholar Valentina Sharlanova (2012) was above mentioned suspicion of other Roma communities that working in entertainment industry in China may had lead to loosing of moral purity of Roma women.

So, the peculiar historical experience of the *Kitaytsurya* served to change their old identity and to consolidate internally the new identity as a new established Roma group.

It is known that oral history of Roma as a whole not only revails diversity and ambiguity of historical interpretations in the multiplicity of historical truths but also is often tranformed for sake of their

current ethnic mobilisation (cf. Kapralski 2012). The case of *Kitaytsurya* we are discussing shows an usage of oral history for establishing and confirming of borders within a specific Roma group of Kelderara.

It was not possible to find confirmation of data from orally transmitted memories of *Kitaytsurya* from Odessa in records of official institutions, as they were considered part of their country of origin migrant population and so they were not classified as a separate nationality by either the Shanghai Municipal Council or the Shanghai Municipal Police. We were able, however, to find a confirmation of orally transmitted memories of *Kitaytsurya* from Odessa in the illuminative study of Paul French (2016) on the interwar Shanghai's entertainment industry and place of Roma in it, based on extensive media and published memoir writings. According this study in late 1930's Shanghai Roma population was of approximately 300 people and majority of them lived concentrated in the French Concession on Route Vallon (Nanchang East Road), Rue Bourgeat (Changle Road) and Route Pere Robert (Ruijin No.2 Road). Most of Shanghai Roma were from Lovari and Kelderasha subgroups, and a few were from Machvaya and Ruska Roma communities (ibidem). Similarly, to our interlocutors, the sources quoted in Paul French's work state "most of these appear to have belonged to three large extended families of Russian Roma origin; the Petroffs, the Minersk and the Vishnevsky 'clans'" (Ibidem, cf. above mentioned by our informants Kelderara families of Mineske, Staneske and Petrovi as well as Lovara kin of *Guraneshiti*).

A Different Way

Processes of identity change flows differently among individual families of other Gypsies, immigrants from Russian empire who lived in Shanghai also beside the *kumpania* of Roma who after their repatriation to Odessa became known as *Kitaytsurya* and among whom we conducted our research. Individual and less numerous representatives from community of *Ruska Roma* who similarly to *Kitaytsurya* migrated to China and were repatriated from there to Soviet Union didn't form a separate subgroup on base of their migrational experience. After returning to Russia they joined their former sub-group known as *Sibiriaki* and their stay in China is remembered only through individual or family nicknames (cf. Bessonov 2017: 117, 118, 138, 139).

Part of another Roma, mostly from Lovara group, after stay in China decided not to be repatriated in USSR, but via different routes succeed to migrate to Latin America (mostly in Argentina and Brazil). Their routes of travel and fate is comparatively well documented in literary production of Victor Vishnevski, a *Lovara* Rom, born in Shanghai, now resident of Brazil (Vishnevski 2011), and also in unpublished research in US archives of Sheila Salo, presented at conference of the Gypsy Lore Society in Granada, Spain in 2005.

In contrast to case of *Kitaytsurya* in Odessa, in Latin America the Roma coming from China started slowly to integrate not only in the respective society of their new countries of residence, but also into the midst of other Gypsy communities there. Gradually they formed a network of interconnected communities, with common consciousness of Latin America societies belonging. Additional factor for unification became International Romani Pentecostal Church, which widespread and encompassed most of Latin American Roma. With development of international Roma movement during the last more than two decades the Roma activists in the USA and Latin America united in the *pan-American Romani Alliance*, the *Council of the Kumpanias and Organisations of the America* (SKOKRA). Among them a new idea about the future of the Roma has emerged – expressed in the wish to obtain the status of an aboriginal people, so that they can preserve and develop their specific culture. As a result, the demand for being granted the status of 'indigenous people' was included in the declaration *The Roma People: The Other son of Pacha Mama – Mother Earth, Continental Meeting of the Roma*

People of Americas at the meeting *The Forum of the Americas for Diversity and Plurality* in Quito at 15 of March 2001. This request indicates clearly the new development in community identities, a very different one from the Odessa example. What we are observing here (in Latin America) is not closure in frames of own community at the base of migrational experience of life of China and repatriation, but an interconnecting into united communities and at least initial state of development of distinct regional identity.

Conclusion

In conclusion, we can sum up that heritage of migration and re-emigration in case of the studied Roma group of *Kitaytsurya* had lead not only to changes on personal and family level, but created new forms of community identity. This doesn't happen with other communities with similar experience. The reason behind which we were able to identify in the oral history of community and in their current conditions are: the number of the members of community, re-settlement into one and the same locality, in living proximity with members of the same community which however remained without migration experience, and the process of 'locking' in the community caused by internal group mechanism of self-government and marriage patterns.

References

- Bessonov, N. (2017) Etnonimi i prozvisha tsigan v SSSR i na postsovetskom prostranstve [Ethnonyms and Nicknames of Gypsies in USSR and on Post-soviet space]. In K. Kozhanov, M. Oslon and D. Halwachs (eds.) *Das amen godi pala Lev Čerenkov. Romani historija, čhib taj kultura*. (pp. 111-142). Graz: Grazer Romani Publikationen 05.
- Demeter, R. S. and Demeter, P. S. (1981) *Obraztsi folklora tsigan-kelderarei* [Samples of folklore of Gypsies-Kelderara]. Moscow: Nauka.
- Demeter, R. S. and Demeter P. S. (1990) *Tsigansko-russkiy i russko-tsiganskiy slovar (kelderarskiy dialekt)* [Gypsy-Russian and Russian-Gypsy dictionary. The Kelderara dialect]. Moscow: Nauka.
- Demeter, G. S. (1969) *Lenin ob okhrane zdorovia trudiashikhsya i fizicheskoi culture* [Lenin on the Protection of Workers' Health and Physical Culture]. (3rd ed.) Moscow: Fizkultura i sport.
- Demeter, N., Bessonov, N. and Kutenkov, V. (2000) *Istoria tsygan. Novyi vzglyad* [History of the Gypsies. New look] Voronezh: Institute of ethnology and anthropology of RAS.
- Ficowski, J. (1985) *Cyganie na polskich drogach*. [Gypsies on Polish Roads]. Krakow: Wydawnictwo Literackie.
- Fraser, A. (1992) The Rom Migrations. *Journal of the Gypsy Lore Society*, Ser. 5, 2 (2), 131-143.
- French, P. (2016) *Gypsies of Shanghai: The Roma Community of Late 1930s and 1940s Shanghai and Their Role in the City's Entertainment Industry*. China Rhyiming (e-book).
- Hayden, R. M. (1979) The Cultural Ecology of Service Nomads. *The Eastern Anthropologist* 32 (4), 297-309.

- Kapralski, S. (2012) *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*. [A Nation from the Ashes. The Memory of the Genocide and Roma Identity]. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Marushiakova, E. and Popov, V. (2003) Ethnic Identities and Economic Strategies of the Gypsies in the Countries of the Former USSR. *Orientwissenschaftliche Hefte* 9, 289-310.
- Marushiakova, E. and Popov, V. (2004) Segmentation vs Consolidation: The example of Four Gypsy Groups in CIS. *Romani Studies*, Ser. 5, 14 (2), 145-191.
- Marushiakova, E. and Popov, V. (2007) The Gypsy Court in Eastern Europe. *Romani Studies* Ser. 5, 17 (1), 67-101.
- Marushiakova, E. and Popov, V. (2009) Gypsy Slavery in Wallachia and Moldavia. In T. Kamusella, et al. (eds.) *Nationalisms Today* (pp. 89-124). Oxford: Peter Lang.
- Marushiakova, E. (2004) Serviznite nomadi na Balkanite [The service nomads on the Balkans]. In N. Velcheva (ed.) *Problemi na savremenna etnologia* [Problems of contemporary ethnology]. (pp. 322-340). Sofia: EIM – BAN.
- Matras, Y. (2000) Romani migrations in the post-communist era: Their historical and political significance. *Cambridge Review of International Affairs* 13: 2, 32-50.
- O'Keeffe, B. (2013) *New Soviet Gypsies: Nationality, Performance, and Selfhood in the Early Soviet Union*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rom-Lebedev, I. (1990) *Ot tsyganskogo khora k teatru "Romen"* [From Gypsy choir to Theater Romen]. Moscow: Sovetskii pisatel.
- Sharlanova, V. (2012) The Road of Turkish Immigrants Towards the EU. In P. Hristov (ed.) *Migration and Identity: Historical, cultural and linguistic dimensions of mobility in the Balkans* (pp. 96-106). Sofia: Paradigma.
- Tscherenkov, L. and Gatsak, V. (1981) Predislovie [Introduction]. In R. S. Demeter and P. S. Demeter. *Obraztsi folklora tsigan-kelderarei* [Samples of folklore of Gypsies-Kelderara] (pp. 5-10). Moscow: Nauka.
- Vishnevsky, V. (2011). *Memories of a Gypsy*. Cheverly: Salo Press.

Cecilia Eleonora Melella
CONICET-IMHICIHU/UBA
Buenos Aires, Argentina
E mail: cemelella@gmail.com

“También yo soy de la raza de los dioses”. Procesos de construcción de identidades: Rituales, prácticas y festividades de los griegos en la Argentina

La inmigración griega en la Argentina

Las reformas que facilitaron el advenimiento de la Argentina moderna fueron parte del proyecto de la denominada Generación del Ochenta. Las innovaciones en diferentes aspectos de la vida política, económica, social y cultural tuvieron el objetivo de hacer del país un territorio europeizado según los cánones decimonónicos y que de esta forma pudiera ingresar como proveedor de materias primas en el sistema económico mundial.

Una de las medidas más importantes tomadas por la Generación del Ochenta fue impulsar la inmigración, mayoritariamente de europeos sin trabajo, y de esta forma incrementar el crecimiento demográfico del país y obtener mano de obra barata que cultivara las tierras y realizara obras públicas. Filosóficamente se quiso emular la idea de progreso imperante en Europa y Estados Unidos. Según datos de las mismas colectividades griegas, en el año 1880 ingresaron al país 41.600 inmigrantes procedentes de Europa, en 1889 esa cantidad ascendió a 260.000.

Se puede condensar la inmigración griega en Argentina en tres grandes períodos. El primero correspondiente con la gran inmigración (1880-1914). El segundo entre comprendido entre 1920 y de 1930 (Guerra Greco-turca) y la expulsión de los griegos de Asia Menor. El tercero a partir de la década de 1940 coincidente con el estallido de la Segunda Guerra Mundial.

En 1924 y 1952 arribaron los primeros inmigrantes griegos a Argentina, aunque la mayor parte de los emigrados de aquel país se dirigieron a los Estados Unidos, debido a que el modelo agroexportador imperante en nuestro país sólo les ofrecía trabajos agrícola-ganadero. A partir de 1924 comenzó a arribar a Argentina, y también a Brasil, una mayor cantidad de inmigrantes griegos debido fundamentalmente a tres conflictos bélicos. Por un lado, Guerra greco-turca que se originó a causa de las intenciones griegas de obtener los territorios occidentales de la actual Turquía. La mayoría se estableció en cercanías de la ciudad de La Plata.¹

Luego, el período signado por la Segunda Guerra Mundial (1939- 1945), desembarcaron entre 300 y 400 ciudadanos griegos al año. Entre 1945 y 1952 la cifra de inmigrantes se duplicó, ascendiendo a 1200 entre los años 1948, 1949 y 1950, debido a la Guerra Civil Griega³ que sobrevino a la Segunda Guerra. En 1970 había 40.000 griegos en Argentina, cifra que se redujo a 25.000 hacia 1992.²

Laboralmente se dedicaron al comercio y cívicamente se agruparon en distintas colectividades en distintas provincias del país como Santa Fe, Chubut, Córdoba, Mendoza y Salta. No obstante, la provincia de Buenos Aires (Berisso, Pompeya, Zárate-Campana, Remedios de Escalada, etcétera) y la actual Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) recibieron la mayor cantidad de inmigración. En CABA se instalaron en los barrios de Recoleta, Barracas, Palermo, La Boca y San Nicolás. En dichos barrios fundaron asociaciones sociales, civiles y de socorros mutuos, mutuales, culturales y deportivas como: la Asociación La Colectividad Helénica Buenos Aires situada en el barrio porteño de Palermo, La Colectividad Helénica Panelinon, situada en Pompeya, la Unión Helénica

Peloponense de América del Sud “O Gueros tu Moria” ubicada también en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, o la Asociación Colectividad Helénica Sócrates situada en Remedios de Escalada, Provincia de Buenos Aires. Además, existen colectividades griegas en el interior del país, en Mar del Plata y Necochea.

La dimensión de la identidad

Para poder dar cuenta de la identidad de los griegos en Buenos Aires es necesario partir de la concepción de la identidad como construida e histórica. Es decir, la identidad no se corresponde con una caracterización innata de los grupos sociales sino que es poseedora de un carácter relacional. Según Leonor Arfuch “la identidad sería entonces no un conjunto de cualidades predeterminadas –raza, color, sexo, clase, cultura, nacionalidad, etcétera– sino una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional sólo temporariamente fijada en el juego de las diferencias” (Arfuch, 2002). Ese carácter relacional implica que las identidades sólo pueden erigirse en relación con otro. La identidad es inseparable de la dimensión de alteridad ya que se instituye a través de una dinámica interna de la diferencia que paralelamente asimila y expulsa al otro, marcando así una frontera, constitutiva de esa misma diferencia. Marc Augé plantea que a partir de los discursos, tanto manifiestos como tácitos, lo que aflora no es la subjetividad de cada individuo –es decir su historia de vida o situación particular– sino las relaciones explícita o implícitamente instituidas que mantiene con los otros. “... cada uno de sus interlocutores constituye en sí mismo un mundo de relaciones imaginarias y simbólicas, tiene una posibilidad de llegar a poner en relieve niveles de organización en lo que el sentido individual no se deje separar de nuevo del sentido social y en los que la relación tenga sentido por sí misma...” (Augé, 2000).

En cada escenario particular los entramados de identificaciones y diferenciaciones generan conflictos. El reconocimiento de la alteridad puede vincularse con la definición de desigualdad así como la percepción de la igualdad lo hace con la definición de la identidad. En este sentido, toda identidad, lejos de constituirse de manera homogénea, conforma un terreno fértil para el desarrollo de conflictos. Por lo tanto, podemos pensar que la diferencia es constitutiva de las relaciones de desigualdad. Entonces, la diferencia no debe ser entendida como incomunicación, sino que es necesario “...comprender la comunicación como vivencia subjetivizadora de la diferencia y la igualdad” (Grimson, 1998).

Partiendo de la base que el objetivo de esta ponencia es analizar algunas prácticas identificatorias de la colectividad griega en la Argentina –particularmente en CABA– que involucran el despliegue en el espacio público y la construcción de un relato sobre la migración hacia adentro y hacia afuera (intra e intercultural), nos centraremos, de una forma resumida, en tres dimensiones: a) las prácticas religiosas, b) el folklore y c) la gastronomía.

Las prácticas religiosas

Gerd Baumann plantea que en las sociedades contemporáneas la supervivencia de los rituales se asienta en la implicancia de los otros. Todos los rituales incluyen, de alguna u otra manera, al otro externo, es decir que en el ritual se construye la identidad. El acto ritual establece, renueva y reproduce las identidades individuales y colectivas de un grupo determinado. Los rituales, entonces, no son sólo actos o prácticas internas de una comunidad o del grupo que los celebra, sino que adentran a los otros a partir de la observación, a partir de la observación de un ritual en público –sin su participación directa– dentro de una sociedad culturalmente plural. Por otro lado, el otro también puede servir como categoría referencial y operar como negación para la construcción del ritual en cuestión. Una tercera opción es la participación directa del otro –externo y no miembro– en el ritual (Baumann, 1992)

Dentro de la colectividad griega existen diversas prácticas que se pueden analizar a partir de la definición que Baumann nos da del ritual. Las conmemoraciones religiosas, en este caso tomaremos la Celebración de la Pascua Griega, tienen como consecuencia la puesta en común de los valores, las reglas y las creencias de una comunidad. Establecen un vínculo y paralelamente un límite entre los que pertenecen y los que no pertenecen a esta comunidad. Por ejemplo, en la sede de la Colectividad Helénica de Palermo se encuentra la Iglesia Catedral de la Dormición de la Madre de Dios, que es la Iglesia Ortodoxa Griega más importante del país, donde también oficia ordinariamente misas el Arzobispo de Buenos Aires y Sudamérica. Esta característica se convierte en un eslabón fuerte en la construcción de la identidad pues, la institución eclesiástica representa en el imaginario un bastión de resistencia contra la Turcocracia, marca un límite de pertenencia a la comunidad y conecta a los griegos de la diáspora con la madre patria, a partir de ciertas costumbres o prácticas “populares”. Una de estas prácticas es la Pascua Ortodoxa que es oficiada una semana después de la Pascua católica. Los griegos la celebran, la igual que los católicos, con una procesión el Viernes Santo, llamada Procesión del Epitafio que rememora el calvario de Cristo. A diferencia de la celebración católica, los ortodoxos no llevan la imagen de la Cruz, sino la una imagen oblonga que simboliza el cuerpo de Cristo: el epitafio (Figura 1). Esta celebración se realiza en todas las colectividades de Buenos Aires en la misma fecha. En el caso de la Colectividad Helénica de Palermo parten, el sábado por la noche, desde la Iglesia Catedral de la Dormición de la Madre de Dios situada en la calle Julián Álvarez 1030, también sede del colegio primario y de la misma Colectividad Helénica. La procesión realiza un recorrido por las calles Julián Álvarez, Lerma, Scalabrini Ortiz, Av. Córdoba y nuevamente Julián Álvarez, donde en la misma Iglesia se entonará el “Xristos Anesti”, misa cantada en griego, en la cual el cura canta y tira incienso.

Al llegar a la Iglesia, antes de medianoche, el obispo, o el cura o “pope” sale con una vela encendida, que es “la llama de Jerusalén” y enciende la de los fieles, los cuales lo saludan diciendo “Xristos Anesti” (Cristo ha resucitado). Dos personas que acompañaron la procesión sostienen una cinta en las puertas de la Iglesia, y se procede a pasar por debajo de ésta. En primer lugar pasa el epitafio y luego los fieles, quienes mientras pasan piden un deseo, que se cumplirá a lo largo del año. Una vez que pasaron, entran a la Iglesia misma donde se celebrará la misa en sí. La misa es auspiciada por el obispo a cargo, como ya se dijo, es cantada en griego y los fieles responden también cantando. Durante toda la celebración se tira incienso. Luego de culminada la ceremonia religiosa, en general, se realiza una cena

conmemorativa o al otro día, el domingo de pascuas, un almuerzo celebrando el renacimiento de Cristo.

Las Pascuas para los griegos implican un ritual religioso muy fuerte, ya que por un lado, es parte de la liturgia ortodoxa, uno de los pilares máximos en la construcción de la identidad de Grecia como nación, del pueblo griego en general y de las colectividades de la diáspora en particular. Pero más allá de esto, la celebración de Pascuas es un ritual que se despliega ante los demás al preponderar, por unos minutos, el espacio privado por sobre el público. Así, el otro funciona como una categoría referencial para que la colectividad griega se construya como tal. El ritual, como dice Baumann, no está destinado sólo al nosotros, sino al otro.

Figura 1. Epitafio en la Celebración de Pascua en la Colectividad Helénica Panelinión, Iglesia de San Nicolás, CABA, Pompeya, abril de 2016.



Fuente: www.facebook.com/eventos.panelinionargentina/posts/1588870134727878

Folklore/folklorismo: la música y las danzas

Las danzas y la música griegas son indisociables en la práctica. Los griegos de Argentina bailan al son de las músicas típicas de aquel país en las tabernas o fiestas, en las celebraciones oficiales, en los casamientos o en los cumpleaños. Estas actividades constituyen un elemento central sobre el que se construye la identidad griega en todo el territorio argentino. Si bien su inicio es remoto, las danzas fueron cambiando debido a las diferentes influencias culturales. Su clasificación es disímil. Por un lado, se pueden especificar en los Syrtós o arrastrados y en Pidiktos o saltados. Otra clasificación que se establece es entre los bailes modernos y los folklóricos.

Las danzas más populares son Kalamatianos, que es la danza nacional, Syrtós Nisiótico, Tsámikos o danza guerrera, Karagouna, entre otros. Los bailes modernos son más conocidos y están compuestos por ritmos como Hasápico o Sirtaky, baile ha sido catapultado a la fama mundial por el actor Antony Queen en su interpretación de Alexis Zorba, el griego. También, danzas como ritmos como serviko, zeibekiko y tsifteteli componen el grupo de los modernos. Una característica que homologa a la mayoría de estos bailes es su procedencia oriental. El zeibekiko, el tsifteteli y el hasapiko, por ejemplo, fueron introducidos a Grecia por las poblaciones exiladas procedentes de la región del Asia Menor, actual Turquía, especialmente de ciudades como Esmirna o Constantinopla (hoy Estambul). Un rasgo general de las danzas griegas es su algarabía. Generalmente, las rondas se conforman con hombres y mujeres de todas las edades aunque a veces sí se segrega el lugar en la ronda por sexo: los hombres se ubican delante y las mujeres y/o niños detrás. También existen danzas guerreras que son bailadas sólo por hombres o piezas como la danza de Capadocia que se baila exclusivamente en Pascuas.

La música es tan importante para la definición de la identidad de los griegos en Argentina que se encuentra presente en distintas prácticas sociales en el seno de la comunidad. En las ceremonias cívicas, en el caso de la celebración del OXI3, hay espectáculo de danzas y música, así como está presente la orquesta al son de la cual bailan todos los asistentes. También en las tabernas o cantinas griegas, fiestas de índole familiar en las que los griegos de distintas colectividades se reúnen para comer y bailar al son de distintas orquestas greco-argentinas (Figura 2). En Argentina, si bien no hay un conjunto de música griega de renombre, hay varias orquestas que en general pertenecen a alguna de las colectividades, como el caso de la orquesta de la Colectividad Helénica Panelinión, del barrio de Pompeya; o la Orquesta de la Colectividad Griega Platón de Berisso. También hay otras orquestas privadas que se desarrollaron en el seno de las colectividades. Estos conjuntos, al igual que los cantantes griegos internacionales interpretan temas folclóricos y modernos, en idioma griego y utilizan instrumentos típicos, como el bouzouki.⁴ (Melella, 2009). Asimismo, en la página oficial de la Asociación la Colectividad Helénica se sugieren distintos cantantes griegos representativos de diferentes géneros de aquel país. Así tenemos a Iorgos Ntalaras o Dalaras, Despina Vandi, Natasha Theodoridou, Giannis Ploutarxos, Notis Sfakianakis, entre otros. En general, el repertorio de estos artistas es moderno, pero mezclan melodías folklóricas helenas.

La música y el baile producen y crean una experiencia, una experiencia estética por la cual los que la vivencian se comprende cuando asumen esa identidad. En la danza y la música los griegos de la colectividad de Palermo se identifican como tales a partir de sus cuerpos. Los

cuerpos de estos greco-argentinos entrelazados unos con otros conforman ese ser griego en Buenos Aires. A su vez, cuando la colectividad griega en general es representada en la sociedad en general, principalmente lo hace a partir de sus danzas y su música. Presentar los bailes originarios de Grecia, aquellos que alguna vez han bailado sus abuelos o padres, ataviarse con trajes típicos, permite que los griegos de la Colectividad Helénica de Buenos Aires se construyan como tales frente a los otros que no lo son. Esta conformación identitaria se desarrolla en un doble movimiento: se diferencian de los no-griegos al mostrar la danza y música, pero al mismo tiempo se fusionan con los otros griegos de Argentina al compartir aquello que han trasladado sus antepasados hasta este continente.

Según Simon Firth, lo que distingue a la música, y se podría decir también a las danzas, con relación a la construcción de la identidad es que define un espacio sin límites, que permite cruzar las fronteras y definir lugares (Firth, 2003). Para los griegos de la colectividad de Palermo, y esto se puede extrapolar a los griegos de Argentina, la música y los bailes los sitúan nuevamente como griegos aunque estén fuera de las fronteras de ese país. En cada acorde hay un pedazo de Grecia, que ellos amoldaron a su manera y a la manera argentina, o porteña en este caso, pero que los hace formar parte de un colectivo, de una identidad, del ser griego.

Figura 2. Danzas folklóricas griegas en el aniversario de la colectividad Fuente: Cecilia Melella



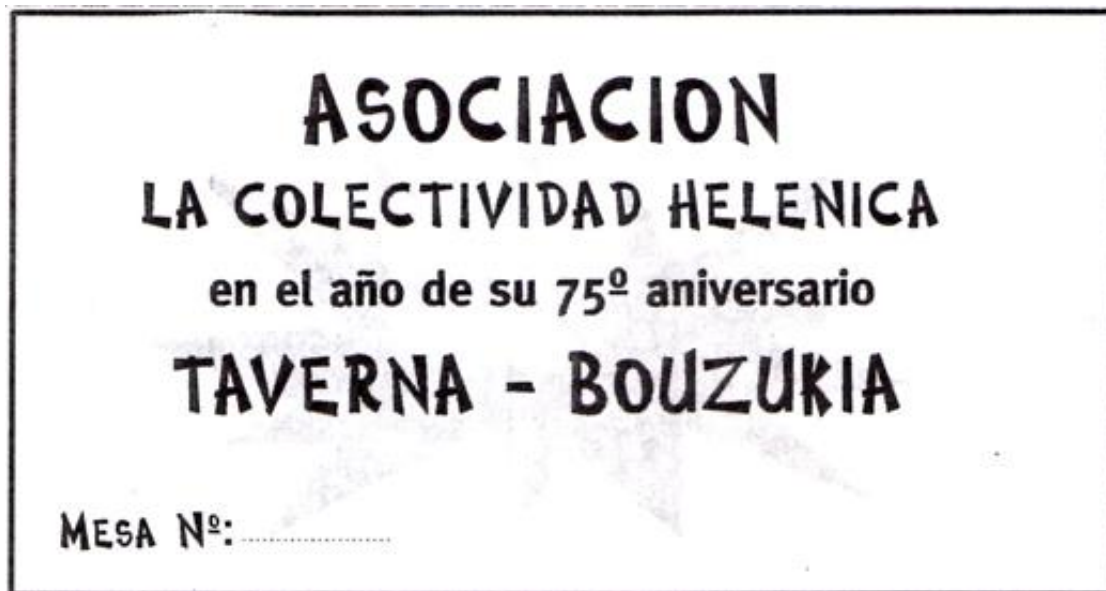
La gastronomía

Otro eje sobre el cual los griegos construyen su identidad es la comida, los platos típicos. Este punto es interesante porque la cocina griega no es exclusiva, es decir sus platos pueden incluirse dentro de lo que usualmente se denomina cocina oriental o mediterránea, pero que pese a esto constituye uno de los puntos más fuertes de su identidad. Los platos más nombrados por los griegos de Palermo, y consumidos en sus festividades u eventos son: tzatziki (yogur fresco con pepino y ajo), queso feta o queso de cabra, aceitunas negras, humus (puré de garbanzos), ensalada horiatiki o ensalada griega (siempre a base de pepino, tomate y queso feta), pastitsio (pastel de carne realizado con spaghetti y gratinado), moussaka (plato típico por excelencia, realizado en base a berenjenas y cordero), souvlaki (brochette de cerdo) y baclava (dulce con almíbar). En general en las familias griegas siempre hay un miembro que se ocupa de la cocina:

“...mi abuela trajo las recetas de Grecia y las hacía tal cual las hacían allá, y había, se sentía la cultura por todos lados, en el café que tomaban, la comida, que mi abuela cuidaba todos los detalles...” (Entrevista a nieta de griegos y miembro de la Colectividad Helénica, 2007).

Juntarse a comer, ya sea en el contexto familiar, o en cantinas, festividades religiosas o seculares, es una ceremonia que se entrama con la misma concepción de identidad. La gastronomía mantiene un vínculo entre los griegos de Argentina y Grecia, a través de los platos son griegos sin estar en Grecia. Por ejemplo, en el portal de internet Griegos en Argentina (www.greeksinargentina.com.ar) también o en los programas radiales que se han desarrollado a lo largo de la historia de estas colectividades en la Argentina como “De Grecia con amor” y “La hora de Grecia” en Radio Cultura; “Kalimera Buenos Aires” en Radio República y “Antamosi” en Radio Splendid, la gastronomía ocupa un papel importante. A su vez, los platos griegos nombrados en el párrafo anterior componen uno de los bienes que son ofrecidos tanto por los restaurantes –Mikonos o el desaparecido Adonis– así como en las cantinas como infaltables en la composición de una “noche griega”.

Figura 3: Entrada para una taverna griega en la Colectividad Helénica de Buenos Aires



Fuente: Cecilia Melella.

La comida es un signo de identidad y un símbolo de hospitalidad, de ofrenda. En las ferias de colectividades o en otro tipo de evento abierto a la comunidad, cada país tiene un stand en el cual se vende lo típico de esa región en cuestión, en general para juntar fondos para esa entidad. En los stands griegos la comida es lo primordial. No se ofrecen ni libros, ni gran cantidad de artesanías, a lo sumo café griego. Según otra integrante de la colectividad griega de Palermo, la comida, unida a la danza es una marca indiscutible de su comunidad, que les permite reconocerse a ellos mismos y presentarse –y diferenciarse– ante los otros:

“Bailar, porque a todos nos gusta bailar, hasta mi bis abuela baila. Después nos juntamos con mis tíos a cocinar. Hemos hecho una presentación con comida para presentarlo a la gente de afuera que no tenía nada que ver, o para darnos a conocer.” (Entrevista a miembro de la Colectividad Helénica, nieta de griegos, 2007)

Pero lo paradójico de esta construcción de la identidad griega por parte de los griegos de la colectividad de Palermo es que ésta se base en signos que están compartidos con otras culturas –como la armenia, la árabe y la turca–, con las cuales los griegos tienen una relación cercana y a veces conflictiva, y no tanto en otros signos que son indiscutiblemente helenos como la filosofía antigua o el teatro clásico. La tríada música, baile, comida es lo que los griegos de la Argentina sitúan más marcadamente como la base de su identidad; bajo estos tres pilares se construyen como tales y se diferencian de los demás. También a través de estos ejes se relacionan diacrónicamente con Grecia, con el exilio (de algunos de ellos, de sus

padres o de sus abuelos), y de este modo enfatizan la conciencia de su cultura. La construyen y se construyen a través de lo que vieron o palparon, en fin, de lo que vivieron, por eso es que estos tres cimientos ocupan un lugar central.

Reflexiones finales

La inmigración griega forma parte de las “migraciones de ultramar”, pero se acentúa en la década de 1940 a causa de la Guerra Greco-turca y de la II Guerra Mundial. Las festividades y rituales (los religiosos y laicos), sumadas a las prácticas comunitarias como gastronomía y el folklore hacen a la identidad de los griegos en la Argentina.

Toda identidad, en este caso la griega, trasciende las fronteras, tanto las espaciales como las temporales. El ser griego cambia de locus, de Grecia a la Argentina, a Buenos Aires, se reconstruye, se “impregna en” e “impregna al” contexto. Pero esa identidad es funcional al contexto porteño o argentino, son griegos en Argentina, condición diferente a ser griegos de Grecia. Se puede pensar que ese carácter griego-argentino es lo que realmente los identifica, y no tanto su condición de griegos. Es la añoranza de la tierra, el deseo de volver que los mantiene unidos aquí y ahora y los hace reconocerse como griegos-argentinos, condición que perderían al volver realmente.

Por otro lado, en cada práctica, en cada texto, en ese hacer de los griegos en Buenos Aires se produce un recorte, donde diversos sentidos son tomados y otros descartados. Se borra el pasado conflictivo bajo la ceremonia y se construye el relato del crisol. Así, por ejemplo, el folklore/folklorismo construye un discurso homogéneo y colaborativo con los pares inmigrante/autóctono que abonaría, en cierto grado, a un discurso que entiende a las identidades en tanto esencialistas y no un espacio de relaciones (a veces conflictivas) interculturales. Esta selección esencialista que funciona como sustrato identitario no es característica de la comunidad griega, sino que se repite en otras colectividades de inmigrantes (en especial en el espacio de las fiestas del inmigrante, por ejemplo), sin embargo ésta nunca es homogénea sino que se evidencian puntos de fuga que evidencian distintos tamices de las redes de poder, tanto las institucionales –las normas y/o reglas impuestas por las mismas instituciones comunales, así como por un discurso homogeneizante que ha caracterizado al Estado argentino subsumido bajo la lógica del crisol–.

Bibliografía

ANDERSON, Benedict. (1997). Comunidades Imaginadas. México. F.C.E.

ARFUCH, Leonor (Comp.). (2002). Identidades, sujetos y subjetividades. Buenos Aires. Prometeo.

AUGE, Marc. (2000). El sentido de los otros. Buenos Aires. Paidós.

BAUMAN, Zygmunt. (2005). Comunidad. Buenos Aires. Siglo XXI.

BAUMANN, Gerd. “Los rituales implican otros. Releyendo a Durkheim en una sociedad plural”. En de Coppet, Daniel (ed) *Understanding rituals*. Londres. Routledge. 1992. traducción de Romina Resnich.

BAUMANN, Gerd. (2001). *El enigma multicultural*. Barcelona. Paidós.

BOURDIEU, Pierre. (1993). *Cosas Dichas*. Barcelona. Gedisa.

CASTORIADIS, Cornelius. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires. Tusquets.

CLOGG, Richard. (2010). *A concise history of Greece*. Cambridge. Cambridge University Press.

GEERTZ, Clifford. (1987). *La interpretación de las culturas*. México. Gedisa.

HALL, Stuart y Paul du Gay. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires. Amorrortu.

HEURTLEY, W.A., Darby, H.C., Crawley, C.W. y C.M. Woodhouse. (1969). *Breve historia de Grecia*. Madrid. Espasa Calpe.

JAMESON, Fredric y Slavoj Zizek. (2003). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires. Paidós.

LEACH, Edmund. (1970). *Un mundo en explosión*. Barcelona. Anagrama.

LOWE, Norman. (1997). *Guía ilustrada de la historia moderna*. México. F.C.E.

TODOROV, Tzvetan. (2000). *Nosotros y los otros*. México. Siglo XXI.

VERÓN, Eliseo. (1987). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Buenos Aires. Gedisa.

WOODHOUSE, C.M. (1998). *Modern Greece. A short story*. London. Faber and Faber.

¹ En Turquía había emergido un nuevo líder, surgido de la Revolución de los Jóvenes Turcos: Mustafá Kemal o Atatürk. Esto trajo al pueblo turco un nuevo aire de nacionalismo que, contrapuesto con el avance griego en los territorios de Asia Menor, desencadenó la hostilidad.

En junio de 1921 las fuerzas griegas avanzaron hasta Ankara, pero fueron obstaculizadas por las fuerzas militares aliadas, que tomaron una posición “neutral”. Atatürk logró hacer retroceder a las fuerzas griegas. Los turcos entraron en Esmirna en 1922, quemaron los barrios griego y armenio y asesinaron a 30.000 habitantes cristianos.

Otro conflicto que azotó a Grecia, y que sería un adelanto de los que ocurrirían en la Segunda Guerra, fue la querrela de Corfú, en 1923. Los protagonistas fueron el gobierno griego y la Italia fascista de Mussolini. En una disputa limítrofe entre Albania y Grecia murieron tres funcionarios italianos. Mussolini culpó a los griegos, exigiendo una compensación, que nunca llegó. Como represalia por la afrenta bombardeó la isla y luego la invadió.

También en 1923 se firmó un tratado que puso fin a la guerra entre Grecia y Turquía, y se fijaron las fronteras que existen en la actualidad, quedando el territorio de Asia Menor, históricamente griego, en manos de Turquía. Además se acordó un desplazamiento masivo de población y más de trescientos mil musulmanes que habitaban en Grecia partieron a Turquía a cambio de más de un millón de ortodoxos griegos que residían en el Asia Menor. Este intercambio terminó con más de 2500 años de presencia griega en Asia Menor, territorio donde se “encuentran” las ciudades de Troya Constantinopla, Efeso, Mileto, entre otras.

Además de los pobladores de origen griego procedentes de Turquía, llegaron 170.000 de Bulgaria y fueron recogidos 50.000 armenios. Colaboró activamente la Sociedad de Naciones con el gobierno griego, que en siete años consiguió instalar a los refugiados, preferentemente en Macedonia y Tracia occidental.

Esta población griega repatriada se insertó como mano de obra barata en el nuevo proceso de industrialización iniciado luego de diez años de guerras. En 1933 el gobierno liberal, que había gobernado Grecia durante diez años, fue sustituido por el monárquico Partido Populista. En 1936 el gobierno estaba en manos de la extrema derecha: el rey Jorge II y el político Ioannis Metaxás, como jefe de gobierno.

² La Guerra Civil griega fue el conflicto entre comunistas y pro monárquicos que se desarrolló durante la década del cuarenta. Luego del estallido de la Segunda Guerra Mundial, los ejércitos nazi y fascista ingresaron en territorio griego y el Rey Jorge I de Grecia tuvo que exiliarse. Gran parte de Grecia quedó desconectada del nuevo gobierno implantado por los alemanes, así como también del suministro de comida. La población del interior sufría grandes hambrunas. En ese contexto se desarrolló la Resistencia anti ocupación, que nucleó a extractos políticos diversos, como por ejemplo quienes apoyaban el regreso del Rey Jorge y quienes querían implantar el comunismo en el país como E. L. A. S. (Ejército Nacional de Liberación Popular). Luego del fin de la guerra mundial, el Rey Jorge regresó a Grecia, pero los comunistas y partisanos, quienes habían defendido el territorio de los nazis, no estuvieron de acuerdo con la implantación de un gobierno monárquico y de centro-derecha. Entre 1947 y 1950, los comunistas en desacuerdo establecieron gobiernos autónomos en regiones del norte como Macedonia y Épiro. Recién en 1950 tras la convocatoria a elecciones se inicia el período de reconstrucción bajo un sistema de representación modificada proporcional, al que le siguió la redacción de una nueva constitución en 1952.

³ El 28 de octubre de 1940 Mussolini telefoneó a Metaxas para entregarle un ultimátum mientras que las tropas italianas en Albania atravesaban la frontera hacia Grecia. Mussolini quería que el gobierno griego permitiera que sus ejércitos atravesaran territorio heleno. Metaxas respondió: No. Esta réplica se hizo tan famosa en Grecia que suele ser comparada con la que el antiguo general espartano Leónidas dijo a los persas: ¡Venid a tomarlo! Para una mayor información sobre este tipo de festividad en la Argentina ver: Melella, C. (2007). A través de la máscara de Dioniso. La constitución de la identidad griega en Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. <http://newpagecomunicacion.sociales.uba.ar/files/2013/02/Melella.pdf>

⁴ El bouzouki es un instrumento de cuerdas, similar a una mandolina, que es típico de Grecia.

**The Residual Image of Mexican Exile:
Their Country of Refuge in the Minds of the German-Speaking Émigrés
After the Second World War**

**Beth Matusoff Merfish
Assistant Professor of Art History
University of Houston – Clear Lake**

**919 Omar Street
Houston, Texas 77009
USA
Merfish@uhcl.edu**

World War II Mexico City was a tremendously important site of exile, providing sanctuary to such a wide spectrum of foreign emigrants. Among the diverse international group of leftists loosely assembled in Mexico City, the German-speaking leftists who fled political persecution by the Third Reich to make Mexico their wartime home are notable for their energetic activity. Hannes Meyer, the former director of the Dessau Bauhaus, and Anna Seghers, the world-famous leftist novelist, were only a few members of the active leftist German-speaking exile community that operated in Mexico City for the duration of the war.

Much of the literature concerning the short time German emigres like Anna Seghers and Hannes Meyer spent in Mexico during the Second World War speaks of a “period of exile,” reflecting the chronology of their geographic situation in their temporary home. This is not false terminology: each spent a short number of years in Mexico and then returned to Europe after the war. However, as I demonstrate in this paper, exile is not, itself, a discrete experience. As is apparent when we examine the period of geographic exile—the émigré’s reaction to the sanctuary site (the “during”) and the impact of the site on the émigré (the “after”)—“exile” is a term better used to describe a permanent state of mind than a temporary geographic situation. Using their work and their personal archives, I analyze this during and after focusing in particular on Seghers and Meyer in this paper; the “during” concerns their focus on Europe for the duration of their time in Mexico; the after, the continuing presence of that community and of Mexico in their lives and writings. In both cases, Seghers and Meyer appear to have experienced exile as a constant, even once they returned to Europe. In Mexico, they looked back across the Atlantic, focusing on the home they saw destroyed; once they returned to a recovering Europe, their glances once again shifted back, across the Atlantic, to their temporary home in Mexico.

In many ways, Anna Seghers’ flight to Mexico was exemplary of that of the other émigrés. It is also among the best documented. Like many of her fellow exiles, Seghers was a prominent leftist intellectual in Europe before the outbreak of the war. Born Netty Reiling in Mainz to a middle-class Jewish family in 1900, she published her first story in Germany and adopted the nom de plume “Anna Seghers” in 1924. (One year later, in 1925, she married and added her husband’s surname to hers without altering her pen-name.) When the Nazi Party came to power, she was thrice condemned as a woman writer, Jew, and Communist and put on a list of forbidden authors. She fled Germany for Paris, France, and then sought passage to the Americas. Her mission was interrupted when her husband, Hungarian Jewish philosopher and prominent Communist László Radványi was detained by invading German forces and interned at Le Vernet, a camp in the foothills of the Pyrenees.ⁱ

It was at that point in Seghers’ journey that the Mexican government’s interventions in Marseilles served her well. In 1939, following the Spanish Republic’s defeat in the Spanish Civil War, Mexican President Lazaro Cardenas saw an opportunity to intervene in the lives of European leftists and to benefit from Europe’s “brain drain.” The president appointed Gilberto

Bosques Mexico's Consul General in Paris. As the German threat to Paris increased, Bosques shifted his center of operations to Marseilles, where he focused almost entirely on expediting the visa process for Europeans seeking immigration to Mexico (Sawin, 1995, p. 104-46). Although the exact number of émigrés aided by Bosques is unknown, there may have been tens of thousands of persecuted intellectuals, Spanish Republicans, and Jews.

Bosques' activities in France were explicitly encouraged by his superiors. However, the scale of what Bosques witnessed may not have been immediately apparent to his superiors in Mexico. At times, Bosques lobbied the governments of both Cardenas and his successor Manuel Avila Camacho to liberalize their immigration policies further. Bosques operated on such a conspicuous level that he attracted the attention of the German government and was held by the Gestapo under house arrest with his family and staff in Bad Godesburg, Germany in 1943 and 1944 (Hanffstangel, et al, 1999, p. 8). When diplomatic interventions enabled his return to Mexico, Bosques was carried from the train station on the shoulders of refugees in a group of an estimated 7,000 who welcomed him home (Geft & Brackman, 2007).

This sense of gratitude was one shared by the political émigrés. However, the journey ahead of them was not easy. Seghers' Mexican visa included transit through the United States. She and her family boarded a ship bound for New York on March 24, 1941; the list of passengers also included the French anthropologist Claude Lévi-Strauss and Surrealist André Breton (Radványi, 2006, p. 59). After several stops, Seghers entered New York City briefly before traveling the final leg of her journey and arriving in Veracruz June 30, 1941 (Stephan, 2000, p. 224). Like many of her colleagues, Seghers had originally wanted to settle in the United States. However, because she had been identified as a Communist by the United States Government, she was unable to obtain a visa at Ellis Island (Stephan, 2000, p. 255).

Meyer's path to Mexico was also full of twists and turns. Born in Switzerland in 1889, Hannes Meyer trained as an architect and worked in private practice and with the Swiss government at the beginning of his career. In 1927, he joined the faculty of the Dessau Bauhaus as master of architecture (Schnaidt, 1965, p. 9). The following year, Walter Gropius resigned as Bauhaus Director, and Meyer took his place. Controversy and division both within and outside of the school marked his directorship. Meyer's outspokenness about politics and his attempts to make the Bauhaus more permeable to political, particularly leftist, movements led to his abrupt removal from his post as director of that institution in 1930 following a public trial in which Meyer was accused by local officials of misleading Bauhaus members about his political beliefs and goals.

Never one to eschew controversy, Meyer legitimated the concerns of the local Dessau administration with his subsequent actions. He traveled to Russia, where he received an appointment at the State Architectural University (Fórgács, 1995, p. 178). In 1938, Meyer traveled to Mexico from the Soviet Union as a participant in the International Congress on Urban Planning. Meyer had already displayed a special admiration for Mexico, describing it in a 1938

lecture as one of the “most progressive democracies of the world” (Hanffstengel & Vasconcelos, 1995, p. 263). On June 1, 1939, Cárdenas named Meyer director of the recently created Institute of Urbanism and Planning, part of the National Polytechnic Institute in Mexico City (Schnaidt, 1965, p. 13). After Avila Camacho was elected in 1940, Meyer’s position was eliminated in response to the pressure on the new president to reduce Mexican government spending. (The sources for this pressure were both domestic and international. The conservative groups in Mexico to whom Avila Camacho was trying to appeal to heal the schisms apparent in the 1940 election and the United States, wary of the leftist trend of Cárdenas’ national policy, would have been reassured by cuts in government expenditures.)

Meyer remained in Mexico where he worked as an architect in private practice and increasingly occupied himself with other activities, devoting the majority of his time to the Mexican anti-Fascist print workshop el Taller de Grafica Popular (The Popular Graphic Workshop, or TGP), ultimately serving as its business manager from 1945 to 1948 (The Workshop for Popular Graphic Art: A Record of Twelve Years of Collective Work, 1949, p. xxiii).

In Mexico, Looking to Europe

Seghers, Merker, and their broader community found collaborators and natural partners in the TGP. They were natural partners in a mutually beneficial relationship. The German-speaking leftists were also primed to appreciate the popular appeal of the TGP because of an abiding interest in the revolutionary potential of Mexican art. The émigrés’ interest in leftist art in Mexico made the artists their best allies.

However, even as they admired the work of those artists and collaborated with them, the émigrés remained focused on Europe. Indeed, the projects on which they worked were entirely based in European politics, despite the fertile environment for domestic leftist organizing in Mexico City.

In major projects such as the *Libro negro del terror nazi en Europa* (1943), a major compilation of essays by Mexican and European anti-fascist authors and images by TGP artists for which Seghers was a contributor and Meyer the organizer, the emigres’ cultural alienation is apparent. The book was intended for a Spanish-speaking, Latin American audience, and, yet, the emigres’ essays, often translated directly from German, show no attempt to connect with their specific audience. By contrast, the TGP images, most famously Leopoldo Mendez’s *Deportation to Death*, manifest a sort of cultural translation: in that image, labeled by art historian David Craven the first Holocaust image made outside of Europe, Mendez employs visual languages known to the Mexican public to create awareness of and deep sympathy for the plight of European Jews.

Mendez also collaborated with Seghes to create a cover for her best-known novel, *Das Siebte Kreuz* (*La séptima cruz* or *The Seventh Cross*), widely published in German, English, and Spanish during the Second World War. It would be difficult to overestimate the popularity of this novel: Little, Brown, and Company published the English version in 1942 and then issued an astounding fourteen reprints in the next three years, and it was adapted for a screenplay for a movie starring Spencer Tracy and released in 1944. The novel is focused on the activities of George Heisler, one of seven escapees from the Westhofen concentration camp—likely fictional but modeled on the well-documented Osthofen camp. Heisler, imprisoned because of his leftist politics, is the only escapee who is not recaptured and killed. The others are hung from six crosses made constructed from trees at the camp. The title of the novel is derived from George's empty cross, a powerful sign of resistance and its potential for success.

The novel is just one example of the understandable absorption of Seghers in European events. It was followed in 1944 by Seghers' semi-autobiographical novel *Transit*, the story of a would-be refugee community in World War II France. Indeed, while Seghers was in Mexico, she published these novels and wrote stories and essays almost exclusively about Europe, yearning for a culture and state that no longer existed. In her well-known story "The Excursion of the Dead Girls" (*Der Ausflug der toten Mädchen*), written in Mexico in 1944 and published in 1946, just before Seghers' 1947 return to Europe, Mexico plays the part only of the alien nation in which the narrator finds herself, a foil to the warmth of her childhood in pre-war Germany.

The émigrés' time in Mexico was psychologically fraught. In a 1941 interview with *New Masses*, Seghers stated, "Mexico is ideal for the artist. The atmosphere is stimulating. But I don't believe that I shall ever write about it. I know so little about the country [...] Everything is so youthful and I have not quite absorbed it all" (Gutzmann, 1998). That Seghers seemed overwhelmed in the interview is understandable given her harrowing journey and unfamiliarity with her new home. Her hesitation is further indicative of the sentiments of the majority of the German-speaking leftists, who constantly yearned for their former homes, keeping their eyes focused on Europe even as they created roots in Mexico.

In 1945, Seghers received a letter from a friend in her hometown of Mainz informing her of the death of her parents (her mother at Theresienstadt and her father in Mainz soon after). In her response January 2, 1946, Seghers spoke poignantly of her desire to be in her first home:

If you wish to do my dead parents and me a favor, then I would be indebted to you with my whole heart, you could support me in the fulfillment of my greatest desire: I would like most exceedingly to see once more for a short period the city in which I was born and grew up. You cannot imagine how much I yearn for the Rhine. This desire has not become smaller [but] has grown on account of the continent, although our life is ordered by my profession and my husband's and although I have seen my share of beautiful and exceptional things while travelling about. I don't know whether you can understand that after such things one has the feeling all the more that one must breathe the air at home once more. (Seghers 1946)

This enduring tie to “home” is one that fellow exile Alexander Abusch also described in the life of an émigré writer. “The writer as émigré becomes a political figure of necessity. He can never be a simple immigrant...he remains tied to his homeland. And the natural need of the writer, to wish speak to his people in his language, creates in him the wish to return to his homeland” (Abusch, 1975). Abusch speaks, as Seghers does, to the form of exile most familiar to us: the expulsion from one’s home that creates a deep longing for that place and that earlier time.

The Afterimage of Exile: Looking Back across the Atlantic

The émigrés did return home after overcoming some difficulties. Abusch wrote that the émigrés were severely disappointed at the war’s end when, in the wake of growing anti-Communist sentiment in the United States, they were denied the transit visas that would have made their return to Europe possible (Abusch, 1975). It is for that reason that their journal *Freies Deutschland* (Free Germany) continued to be published through 1945 and then as *Neues Deutschland* (New Germany) through May 1946, when the Mexican government intervened to allow the remaining émigrés to return to Europe on a Soviet ship, bypassing the United States’ participation in the journey and thus ignoring its concerns.

Their return was not to the countries in which they had grown up, even in the case of the émigrés of German-origin. They returned to the battered new nation of East Germany, where they became important political and cultural figures in the *Deutsche Demokratische Republik* (German Democratic Republic or GDR). Then, just as their desire to be back on European soil was fulfilled, the émigrés felt a new pull to Mexico. The nation that had been their place of temporary asylum now took on a more integral role in their lives.

While Mexico had not played a major role in Seghers’ work during her time there, the country became a long-term motif of her writing in the GDR. In stories like “Crisanta” (1951), “The Return of the Lost Tribe” (1965), and “Benito’s Blue” (1967), Mexico is not simply a foil to a homeland: it is the subject, the primary setting, and an enduring theme. “The Return of the Lost Tribe” is a modern day fable about a pre-Columbian tribe that witnesses the conquest and colonization of their land from afar and goes into hiding, revealing themselves only when Cardenas honors them and reinstates their land ownership.

“Benito’s Blue” is the story of a humble Mexican potter whose signature blue paint, supplied by a German dye firm, becomes impossible to find during the Second World War. Benito’s family endures hardships and extreme poverty. A surprise visit from his aunt kindles his hopes: she tells Benito that his cousin has discovered a way to make the blue dye. Benito embarks on a journey of several years to find his cousin, assist in making the dye, and return to his home to support his family. When he finally returns and the war ends, his former supplier announces that he has

located the blue dye again; the story ends as Benito, now self-sufficient, refuses the product. The story is a parable of sorts about the grit of a Mexican peasant and, more so, about the benefit of ending Mexico's reliance on Europe. For our purposes, we might see this story as evidence of Seghers' profound respect for Mexico and for its independent growth.

Seghers expressed herself eloquently regarding Mexico in an interview in 1981:

Of all of the countries that I know, Mexico has left the greatest impression on me. I have learned a great deal in that country. Mexico is a country that, in the time that I lived there, expressed itself principally through the medium of the plastic arts. The Mexican muralists painted everything that would play some role in the revolutionary history of their people, in their sentiments and ideas, with that they made a contribution to the art of their own country and to worldwide art, as is only possible to do when the ideas that move the world and a people move artists capable of expressing them for their people and for the world.

Mexico lives in me, it is deserving of our friendship. To those that promote and cultivate it go my best wishes. (Kiessling, 1974, p. 5)

This is not the only indication of Seghers' personal consideration of Mexico. When Seghers died in 1983, her will specified that royalties from the sale of her books should be used to create a prize fund for deserving young writers, with special consideration granted to those from Latin America (Fehervary, 2001, p. 208), perhaps a last comment on Seghers' and, it may be assumed, her community of colleagues', gratitude to and affection for their exile home.

The German-speaking leftists' affection for Mexico and for its artists continued to benefit the TGP members, particularly Méndez. Meyer's work as business manager for the TGP and his continued relationship with its artists reveals the profundity of their cooperative spirit. Like the other German-speaking leftists, Meyer always considered Mexico a temporary sanctuary from Fascist Europe. However, while the other leftists made plans to return to Europe almost immediately after the war, Meyer was torn. In letters written to friends in Europe, he expressed repeatedly his refusal to leave Mexico before the 1949 TGP album was completed. Once he did return late in that year, making his home in Switzerland and then Italy, Meyer and his wife Lena maintained a steady correspondence with TGP members, particularly Méndez and O'Higgins.ⁱⁱ

The letters reflect long-lasting professional and personal relationships. As the TGP artists detail the progress of the workshop, Meyer provides information about the TGP exhibitions he strove to organize in Europe, often successfully, and all inquire lovingly about one another's families. In 1947, the Mexican artist became a founding member of the Partido Popular (People's Party) and travelled to Europe for the first time, as a Mexican delegate to the Congress of Intellectuals for Peace, held in Wroclaw (now Breslau), Poland, after which he visited various European countries (Reyes Palma, 1994, p. 164). His work was exhibited in Berlin in 1982, thirteen years after his death, perhaps a result of continuing communication with the former exiles while he was alive and certainly evidence of a German respect for his work (Uno Mas Uno, 1982). When

Méndez attended the Warsaw Conference in 1949, it was Meyer who found him lodging and acquainted him with a group of friends. In turn, Méndez wrote to Meyer daily with details of the conference. In a group letter from TGP members to Meyer written in approximately 1950, Pablo O'Higgins wrote, "We will never forget your magnificent help to us to make progress." In the same letter, Fanny Rabel, who joined the TGP in 1950, wrote, "Although I never had the privilege of meeting you, I want to make evident in every way my affectionate greetings for all that I have heard of you from your colleagues" (Aguirre, et al, n.d.) The relationships between the artists and Meyer endured. After Meyer's death in 1954, Méndez maintained a vigorous correspondence with Lena Meyer. The artist had at that point left the TGP, and his letters with Lena speak to a personal relationship between the Meyer and Méndez families, with expressions of love for one another's children abundant. Méndez sent prints to Lena in Switzerland until the last years of his life, when his shaky handwriting made his advancing age clear. Lena's personal papers include the telegram sent to her from Mexico announcing the artist's death in 1969 (Telegram to Lena Meyer-Bergner, 1969) and a copy of the moving letter in which she responded (Meyer-Bergner, 1969). It is in that letter that she reveals the depth of the relationship between the two families, writing that her son Mario would be deeply distressed to learn of the death of his godfather. These lifelong relationships make clear that the interactions of leftists like Meyer and the TGP artists established because of common political belief were not simply relationships of convenience but, rather, deeply-felt bonds between individuals with shared values and goals.

There are other examples of the ways in which their time in Mexico permanently affected the work on the émigrés. The continued importance of the émigrés' publications in Mexico is testified to by their creation of a German press, the Aufbau Verlag, which re-published several of their exile press El Libro Libre's books. There are almost certainly other enduring personal relationships, the details of which are hidden in archives or lost to history.

The argument that I have made here, that exile is not a discreet experience, is not difficult to understand on an anecdotal level. Indeed, we are all the result of our life experiences, and an experience that creates such a shift in our lifestyles and families will inevitably impact the rest of our lives. Still, considering that shift in relationship to exile is revelatory, because it complicates and confirms what intellectuals like Edward Said have argued: that exile is a layered concept that encompasses several manifestations: physical (geographic) and psychological. For the German-speaking émigrés in Mexico, their exile seems to have interrupted a temporal relationship between their geographic and psychological states, so that they seemed to experience a kind of permanent jet lag, in which nostalgia led them to look back each time they traveled, across the Atlantic, in the direction of their earlier homes.

References

- Abusch, A. (1975) „Aspekte der ‚Bewegung Freies Deutschland‘ in Lateinamerika während des zweiten Weltkrieges und aktuelle Schlußfolgerungen,“ Kurzreferat für den Kongreß in Zagreb 8, (14 September 1975), Alexander Abusch Archives, Literaturarchiv Akademie der Künste, Berlin, Germany, BÜ 129/3.
- Aguirre, et al (n.d.) Letter from Ignacio Aguirre, Pablo O'Higgins, Francisco Morá, Alberto Beltrán, Fanny Rabel, Félix Espejel, Freda Radoff, Elizabeth Catlett, et al, to Hannes and Lena Meyer. Hannes Meyer Archives, Deutsches Architekturmuseum, Frankfurt, Germany, folio 164-102-021.
- Fehervary, H. (2001) Anna Seghers: The mythic dimension. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Förgács, É. (1995) The Bauhaus idea and Bauhaus politics. Trans. John Batki. Budapest: Central European University Press.
- Geft, L. and Brackman, H. (2007) Gilberto Bosques and Jewish rescue during World War II. *Midstream* 53 (2), 35-37.
- Gutzmann, G. (1998) Anna Seghers. In W.D. Elfe and J. Hardin (ed) *Contemporary German Fiction Writers*. Detroit: Gale Research Company.
- Hanffstengel, R. and Vasconcelos, C.T. (1995) *México, El exilio bien temperado*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas.
- Hanffstangel, R. et al. (1999) *Encuentros gráficos: artistas europeos en el Taller de Grafica Popular*. 1st ed. Mexico City: Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas.
- Kiessling, W. (1974) *Alemania Libre en Mexiko*. Berlin: Akademie Verlag.
- Libro negro del terror nazi en Europa* (1943) Mexico: El libro libre.
- Meyer-Bergner, L. (1969) Letter from Lena Meyer-Bergner to Rafael and Manuel, 10 February 1969. Hannes Meyer Archives, Deutsches Architekturmuseum, Frankfurt, Germany, Lena Meyer Nachlass.
- Moreno, A. (2009) A lost decade? László Radványi and the origins of public opinion research in Mexico, 1941–1952. *International Journal of Public Opinion* 21 (1), 3-24.
- Radványi, P. (2006) *Jenseits des Stroms: Erinnerungen an meine Mutter Anna Seghers*. Berlin: Aufbau-Taschenbuch-Verlag.

Reyes Palma, F. (1994) Leopoldo Méndez: El oficio de grabar. México, D.F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones.

Sawin, M. (1997) Surrealism in exile and the beginning of the New York School. Cambridge: The MIT Press.

Schnaidt, C. (1965) Hannes Meyer: Buildings, projects, and writings. Trans. D.Q. Stephenson. London: A. Tiranti.

Seghers, A. (1942) The seventh cross. New York: Little, Brown.

Seghers, A. (1944) Transit. New York: Little, Brown.

Seghers, A. (1946) Letter from Anna Seghers to Michel Oppenheim (2 January 1946). Anna Seghers Archives, Literaturarchiv Akademie der Künste, Berlin, Germany, Lfd Nr. S63.

Seghers, A. (1973) Benito's blue and nine other stories. Berlin: Seven Seas Publishers.

Seghers, A. (1978) The Excursion of the Dead Girls. In E.R. Hermann and E.H. Spitz (ed) German Women Writers of the Twentieth Century. Oxford: Pergamon Press.

Seghers, A. (1988) Crisanta. Acht Geschichten über Frauen. Berlin: Aufbau.

Stephan, A. (2000) Communazis: FBI surveillance of German émigré writers. New Haven, Yale University Press, 2000.

Telegram to Lena Meyer-Bergner. (9 February 1969) Hannes Meyer Archives, Deutsches Architekturmuseum, Frankfurt, Germany, Lena Meyer Nachlass.

Uno Mas Uno (29 April 1982) Expone en Berlin el pintor Méndez.

The Workshop for Popular Graphic Art: A Record of Twelve Years of Collective Work (1949). Mexico: La Estampa Mexicana.

ⁱ For more on László Radványi, particularly his work in Mexico, see Alejandro Moreno (2009) A lost decade? László Radványi and the origins of public opinion research in Mexico, 1941–1952. *International Journal of Public Opinion* 21 (1), 3-24.

ⁱⁱ In 1988, Meyer's archives were divided into three parts and archived in three separate places. The archives I use in this project are Meyer's papers dating from his departure from the Bauhaus for the Soviet Union until his death (1930-1954), housed at the Deutsches Architekturmuseum in Frankfurt, Germany. Papers from the Meyer's "Swiss period" (1889-1927) are archived at the Institut für Geschichte und Theorie der Architektur, Zurich, Switzerland, and his Bauhaus paper (1927-1930) are held in the Bauhaus Archives in Berlin, Germany.

**Título: Huellas Materiales y Simbólicas del Art Deco en Argentina. Casos de Estudio:
Buenos Aires y San Juan**

Adriana Piastrellini / Cristina Monfort

**Instituciones: AdbA Art Deco Buenos Aires – Argentina - Asociación Civil s/fines de
lucro; e Instituto de Teoría, Historia y Crítica del Diseño. Facultad de Arquitectura,
Urbanismo y Diseño (FAUD) de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ).
Argentina**

Email: adbaconcursos@gmail.com

Introducción

Acordamos con Novick,

“Los estudios sobre las ciudades y el urbanismo en América Latina no pueden soslayar el rol que tuvieron los intercambios internacionales. Pues hoy sabemos que las ciudades –y también los modos de estudiarlas- se fueron constituyendo sobre la base de intercambios, no solo de bienes tangibles sino también del resultado del viaje de personas, de saberes, de experiencias y, más ampliamente de ideas e imágenes”. (Novick, 2009:4)

El Instituto Art Deco Buenos Aires (Asociación Civil sin fines de lucro) tiene como misión preservar, estudiar y celebrar el estilo Art Deco en Argentina y América, generando permanentemente vínculos con la sociedad y en este caso particular con la comunidad científica, en base a un convenio con la Universidad Nacional de San Juan, para abordar líneas de investigación del patrimonio cultural de las migraciones en dicha provincia, como parte programática del Instituto de Investigación de Teoría, Historia y Crítica del Diseño de la Facultad de Arquitectura, Urbanismo, para trabajar en forma colaborativa en un proyecto de investigación conjunta. Que tiene como objetivo identificar y registrar el patrimonio cultural de la arquitectura, el interiorismo, el arte, la ornamentación, los monumentos, el mobiliario y objetos de diseño Art Deco y primer Racionalismo en la provincia de San Juan para su valoración y difusión y su relación con la ciudad capital del nuestro país, Buenos Aires.

Este movimiento cultural que se inició en Europa en el Movimiento Werkbund en Alemania a principios del siglo XX y se difundió mundialmente como un estilo entre guerras conocido como “Art Deco” a partir de la Exposición de las Artes Decorativas en París, también tuvo influencia en nuestro país. La migración de población de diversos países a América contribuyó en el intercambio del patrimonio cultural tangible e intangible, formado por saberes, experiencias y más ampliamente de ideas e imágenes que se funden con la memoria como símbolo de una época de desarrollo, industrialización y popularidad de este estilo en todas las áreas del diseño.

En el presente trabajo estudiamos las “huellas materiales y simbólicas del Art Deco en Argentina”, mediante casos de estudio de Buenos Aires y San Juan, con puntos en común y que están ligados al desarrollo de la industria y cultura del país a principios del siglo XX.

Marco Teórico

El concepto de patrimonio cultural ante los nuevos escenarios del desarrollo incorpora relaciones complejas entre éste y el contexto territorial y social en el que se inserta. La aparición de nuevas categorías patrimoniales ha contribuido a un cambio en los objetivos de desarrollo, que deben estar basados en el equilibrio entre las necesidades sociales, la economía, el medio ambiente y el reconocimiento de la identidad y diversidad cultural.

Las líneas de investigación del patrimonio cultural de las migraciones, en la provincia de San Juan forman parte programática del Instituto de Investigación de Teoría, Historia y Crítica del Diseño, a través de los proyectos de investigación subsidiados por la Universidad.

Respecto al patrimonio cultural, en cuanto al aporte de las migraciones, trabajamos con la definición de “interculturalidad”, como interacción equitativa de diversas culturas en un territorio, establecida en las Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial (UNESCO, 1992). Con el mencionado aporte surgieron edificios y sitios industriales que significan un importante hito en la conformación de nuestra sociedad y su hábitat y conforman un paisaje cultural que otorga identidad a sus habitantes.

La arquitecta Adriana Piastrellini, Presidente de AdbA, en referencia a las ediciones de concursos fotográficos, organizados por su Asociación Civil, desde 2014 hasta la actualidad, expresa:

“el concurso busca explorar estas dos vertientes de la modernidad del siglo XX que se desarrollaron entre las dos Guerras Mundiales: Art Déco y Racionalismo. Ambas, una estilística y la otra proyectual, tuvieron al hormigón armado como sustento tecnológico principal y muchas veces se combinaron estrechamente para componer diseños, proyectos y obras de gran riqueza y complejidad. En la Argentina, particularmente, hemos podido relevar la incorporación de elementos Art Déco en obras de ladrillo y de adobe. Es así como estos bienes culturales -que van del objeto decorativo o la gráfica bidimensional, a los monumentos o grandes piezas de infraestructura- constituyen un acervo identificado con la modernidad internacional, pero también con las identidades regionales inspiradas por lo académico y lo vernáculo, por lo artesanal e industrial, por lo artístico y por lo científico”. (Piastrellini, 2016)

Montaner (2002) en el libro "Las Formas del Siglo XX" parte de una premisa polémica: la forma es considerada el motivo central, el concepto clave, del arte y la arquitectura. Las formas siempre transmiten valores éticos, siempre remiten a los marcos culturales, siempre comparten criterios sociales y siempre se refieren a significados. Por esta razón, cada concepto formal no solo remite a las obras sino también a las teorías filosóficas y científicas del siglo XX. Este autor ha aglutinado la complejidad de la arquitectura y del arte del siglo XX en torno a doce conceptos esenciales que permiten relacionar entre sí las obras de arquitectura, artes plásticas, literatura, cine, fotografía y moda.

Compartimos los conceptos que desarrolla Montaner (2002), respecto a la categorización de las formas del siglo XX, que denomina como: Organismos, incluyendo el organicismo y el surrealismo; Máquinas, con la abstracción y el racionalismo y Realismos, subdividido en realismo humanista y en cultura pop; entre otros. Según estas categorías el estudio del Art Deco está comprendido en la categoría Máquinas bajo los conceptos de abstracción y racionalismo.

La inmigración en Argentina

Durante el gobierno del presidente Nicolás Avellaneda (1874-1880) se sanciona la ley N° 817, 19/10/1876, de la “inmigración y la colonización”. Esta ley benefició los procesos inmigratorios que variaron en las épocas, en los años 1904-1914 se llegó a la cifra promedio de 227.900 inmigrantes por año (Ochoa & Valdez, 1991: 23), proceso que siguió después de la primera y segunda guerra mundial. (Rild Ciancio, 1997:4)

Los datos estadísticos y censos señalan el predominio de inmigrantes de las comunidades europeas y de entre ellas la española e italiana.

También la Red de Ferrocarril FFCC en el territorio argentino, con centro en Buenos Aires, permitió un desplazamiento desde el puerto de Buenos Aires al interior del país.

La Arquitectura Art Deco. Estudio de Casos

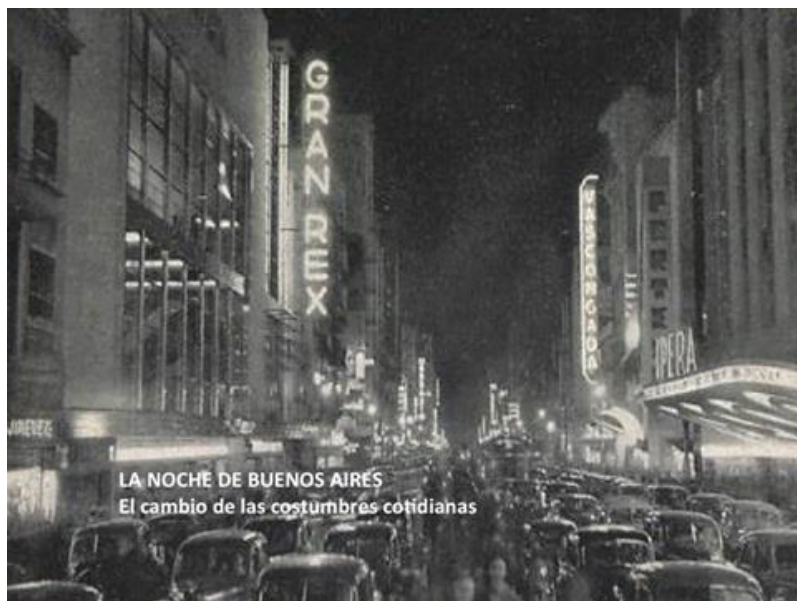
Para encontrar las huellas materiales e inmateriales del Art Deco en Buenos Aires y San Juan, trabajamos con obras y autores, en este caso un arquitecto que diseñó varias obras en el país ligadas a la cultura, las salas cinematográficas, el arquitecto belga Alberto Bourdon. En este período observamos también un desarrollo de la actividad productiva ligada a la vitivinicultura en nuestro país, surgiendo grandes establecimientos, por diversas razones, entre ellas la llegada de los inmigrantes, que debido a la guerra europea buscan nuevas posibilidades, como es el caso de la Bodega Cinzano. Esta empresa tuvo sede solo en Buenos Aires y San Juan, respectivamente para distribución de sus productos: bebidas y licores; y para producción, el conjunto vitivinícola, bodega y oficinas y plantaciones.

Obras y Autores: Teatro Opera, Buenos Aires y Cine Teatro Estornell, San Juan

Alberto Bourdon nace en 1881, en Anseremme (Bélgica). Se recibió de arquitecto en la Academia Real de Bellas Artes de Amberes en 1902. Continuó su formación en el estudio del arquitecto Georges Hobé. Participó de la construcción de la Estación Central de Amberes como ayudante del ingeniero Wardenier. Emigró a Buenos Aires donde, luego de trabajar en el estudio de arquitecto italiano Luis Broggi, abrió su propio estudio en 1907. En los siguientes 50 años proyectó y dirigió más de cien obras: residencias particulares, iglesias, escuelas.

Especializándose en salas cinematográficas, de las que construyó más de 40 a lo largo de su carrera, y en las que utilizó lo más novedoso en acústica, calefacción, ventilación y seguridad. Diseñó en múltiples estilos, desde el Academicismo francés, Neogótico (Capilla Stella Maris en Mar del Plata, 1912), Art Déco, y Racionalismo en las obras más tardías.

En Buenos Aires, de 1935 a 1936, el arquitecto Bourdon proyecta y construye el Teatro Opera ubicado en Avenida Corrientes 860. Este teatro Opera es uno de los máximos exponentes del Art Déco porteño, en la Avenida Corrientes sede salas de teatros y cines, que acompañó el apogeo de esta época de esplendor de los espectáculos cinematográficos en el mundo y en Argentina.



Fuente: Av. Corrientes, Buenos Aires principios del Siglo XX. Archivo AdbA

Eje Art Deco Porteño relevado por AdbA



Teatro Opera (1935, 1936) Obra del Arquitecto belga Alberto Bourdon. Fuente web Archivo AdbA

Época de esplendor de los espectáculos: el comienzo del cine hablado

Algunas imágenes de artistas locales e internacionales.



Actores y Actrices Internacionales y Nacionales. Fuente web Archivo AdbA

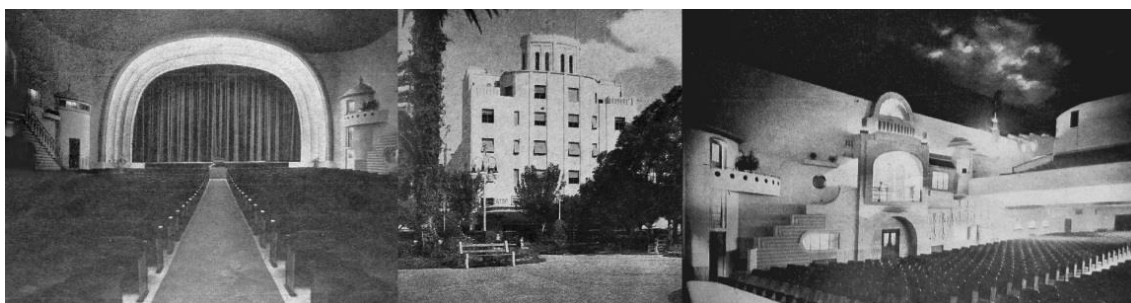


Carlos Gardel, estrella del Tango. Fuente web

El arquitecto Bourdon diseña para San Juan, en 1942, el Cine – Teatro Estornell (actual Teatro Municipal) ubicado en calle Mitre 41 (Este), Ciudad de San Juan. El 21 de agosto los periódicos locales anunciaban la apertura de la “nueva, extraordinaria y gran sala frente a la plaza 25 de Mayo”; se trataba del Cine- Teatro Estornell. La obra es un edificio complejo, con sala para 1648 espectadores distribuidos entre localidades de plateas y de pullman y un hotel de cuatro pisos al que se accede por la puerta lateral al cine (Méndez & Falcó, 2015).

El conjunto diseñado por el arquitecto Bourdon fue contratado por la familia Estornell de origen valenciano (España), quienes también fueron propietarios de otras salas cinematográficas en las provincias de San Juan, San Luis y Mendoza de la Región Cuyo en Argentina.

Edificio que sobrevivió al terremoto de 1944 en San Juan. Solo se demolió su torre (ver ficha)

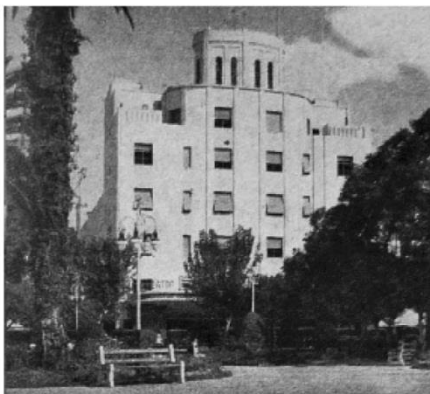


Cine Teatro Estornell de 1942. Fuente: Méndez & Falcó (2015), Revista Andinas Año 5 Nro 4 FAUD UNSJ

Edificio N°: 001

Hoja N°: 004

FOTOGRAFÍA GENERAL



FOTOGRAFÍA DETALLE



Ficha Registro con Imágenes del Cine Teatro Estornell. Hall de entrada foto inferior. Fuente:
Foto color Monfort, 2016 y actual Teatro Municipal (2017)



Foto hall Cine Teatro. Fuente: Ruiz Araoz, G. (2016) Mención Región Cuyo del Concurso AdbA

Patrimonio Industrial, Bodegas Cinzano. Buenos Aires y San Juan:

La Casa Cinzano, Italia - Argentina (1757- 1995)

Familia originaria de Turín, Italia. Hay dos versiones respecto del origen de la Casa Cinzano, según el autor Cavallo (1957). Una es del año 1757 los hermanos Carlos y Juan Cinzano egresaron de la universidad de maestros confiteros y licoreros instalan un establecimiento creando el famoso vermouth Cinzano sentando precedentes comerciales que darían origen posteriormente la localización de la prestigiosa Empresa en Argentina. Y otra de 1816 que documentan la empresa de Francesco Cinzano, descendiente de los mencionados anteriormente.

En las primeras décadas del siglo XX llegan a Buenos Aires los señores Alberto Marone e hijo Enrique Marone Cinzano, miembros directos de la familia Cinzano, ampliando los horizontes de la Empresa familiar.

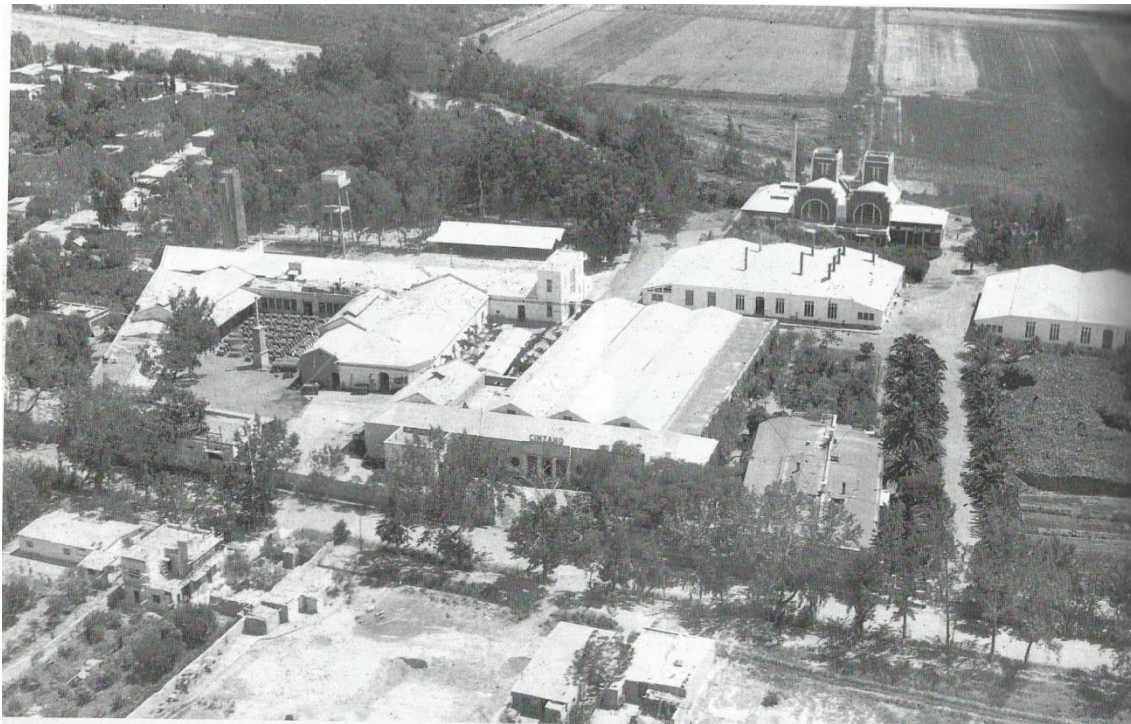
En una primera etapa se dedican a fraccionar e importar bebida con Sede en Buenos Aires.



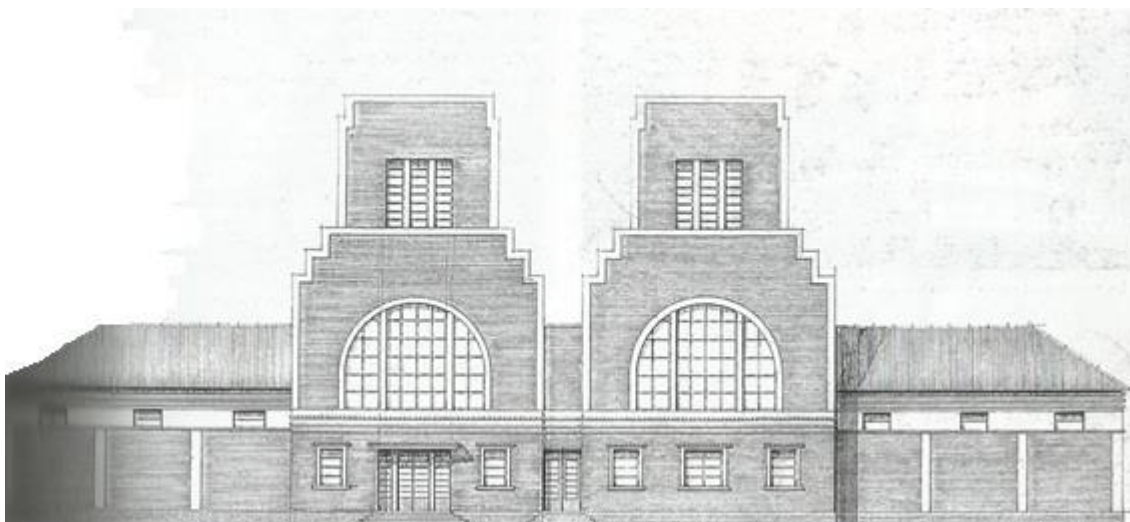
Sede Cinzano, 1913. Importación Principios de siglo XX ex calle Cangallo (hoy Tte Gral J D Perón). Buenos Aires. Fuente: libro Ridl Ciancio (1997)

En una segunda etapa de producción 1923, cuando se establecen en la provincia de San Juan, compra la bodega la Asturiana, posiblemente por la amistad con la familia Graffigna, propiedad de su amigo Santiago Graffigna.

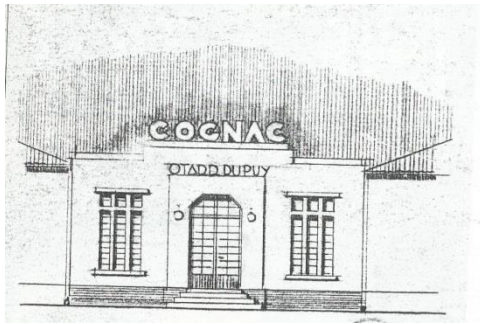
Creando un gran establecimiento con el nombre Santa Victoria en honor a la homónima en la zona del Piamonte Santa Vittoria d'Alba en Turín Italia. (Rild Ciancio,1997)



Vista aérea Establecimiento CINZANO en San Juan. Fuente Rild Ciancio, 1997.



Construcción de Edificios en el predio. Fuente Rild Ciancio, 1997.



Croquis Empresa Constructora Walter Melcher, 1943.



Fuente: Sr. Rogelio Zárate.

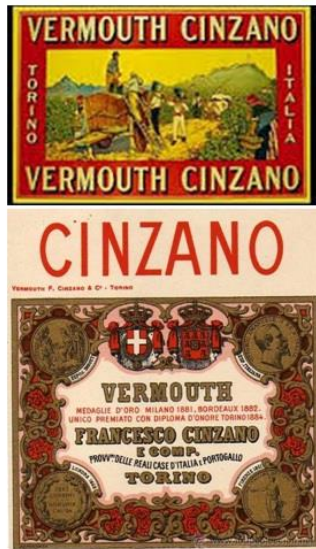
El personal del Establecimiento Cinzano San Juan. Aproximadamente 1952.

Referencia Personal de trabajo: Nacionalidad y Cantidad

Argentina: 3610	Alemana: 4	Suiza:1
Italia: 120	Boliviana:3	Uruguay:1
Española: 61	Brasilera: 3	
Chilena: 48	Checo eslovaca: 1	
Yugoeslava: 7	Egipcia: 1	
Francesa: 6	Polaca: 1	

TOTAL: 3,869 (tres mil ochocientos sesenta y nueve trabajadores)

Marca



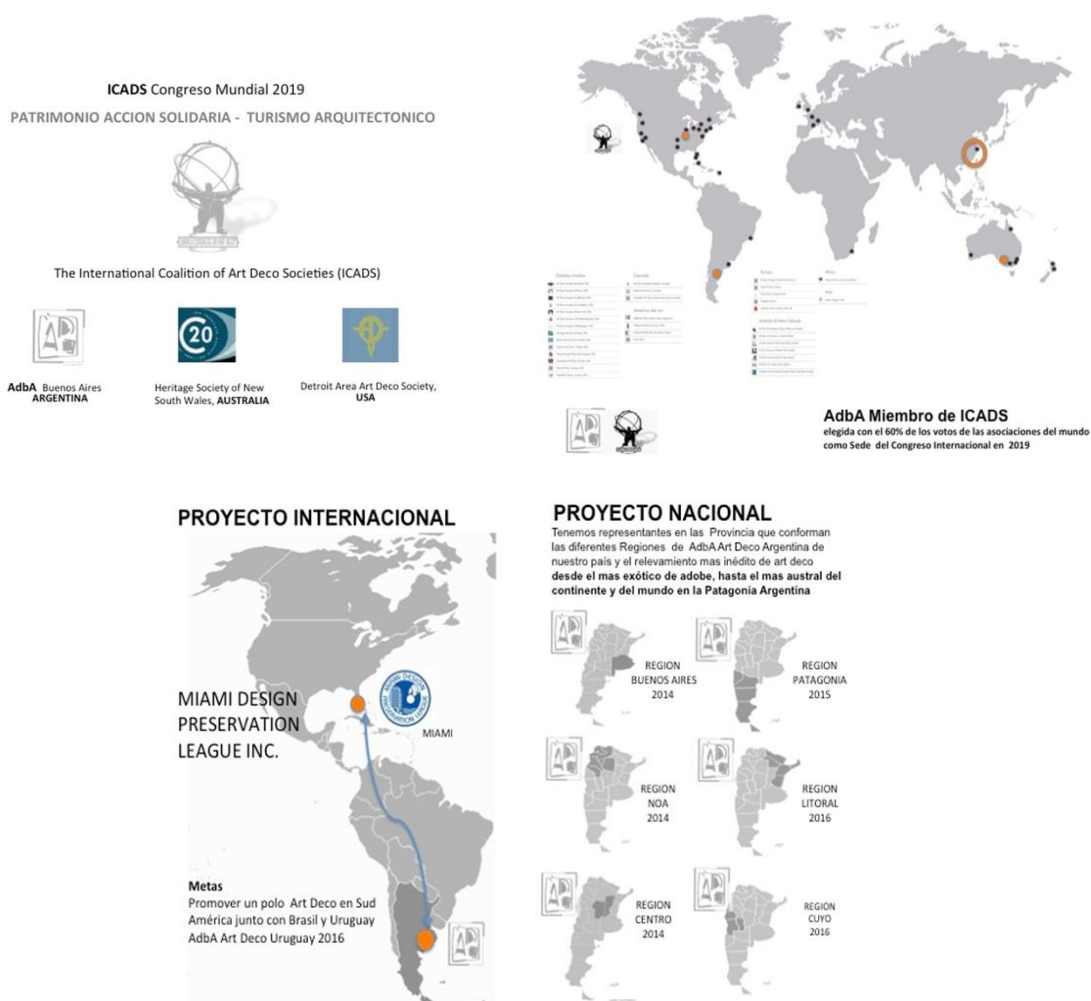
Marca. Etiquetas de Productos CINZANO Fuente: web y Libro Rild Ciancio, (1997)

Acciones y Proyecciones AdbA:

Sitio web: <http://www.artdecoargentina.com.ar/>

AdbA, Art Deco Buenos Aires Argentina América, como miembro de ICADAS Confederación Internacional de Sociedades de Art Deco del Mundo ha ganado la terna mundial para ser Sede del Congreso Internacional en el 2019 en Argentina. Con su propuesta federal para integrar a las diferentes ciudades a través de los relevamientos realizados en todo el país y en sud América mediante productos turísticos que permitan el desarrollo sustentable de las mismas y se integren al turismo internacional.

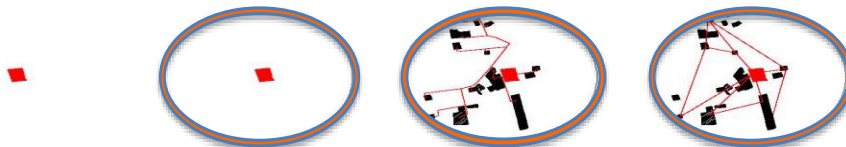
Creando acuerdos con instituciones en diferentes países: Brasil, Chile, Uruguay, EE.UU para la preservación y puesta en valor del patrimonio construido y la difusión del patrimonio intangible.



A su vez AdbA ha desarrollado proyectos urbanísticos en diferentes Ciudades y establecido un sistema para abordar el estudio de los llamados ARCHIPIELAGOS URBANOS relevados en diferentes sectores de la CABA con el objeto de colaborar con el desarrollo estructural patrimonial y turístico de estos archipiélagos urbanos, conformados por islas integradas por

edificios de una corriente estilística, colaborando con su rápida detección, facilitando el acceso público al patrimonio nacional.

DISTRITO BARRIO MILITAR LAS CAÑITAS
ARCHIPELAGO ART DECO Y RACIONALISMO
Islas Estructuradas por una Corriente Estilística



AdbA persigue además de fines educativos impulsando tesis de estudio en Universidades de Argentina y Europa en el conocimiento de los aportes al patrimonio construido por profesionales producto de las migraciones, la difusión de profesionales y artistas en Argentina y EEUU desarrollando Exposiciones y participando en diferentes Show de arte y antigüedades; como también colaborar con fines benéficos en un Acuerdo de Cooperación con la Asociación de Profesionales del Hospital de Niños Ex Casa Cuna.

Acciones Solidarias: "Patrimonio Acción Solidaria"





Organización de eventos nacionales e internacionales. Fuente: AdbA, 2016 -2017.

Referencias:

Méndez, P.; García Falcó, M. (2015) Revista Andinas Año 5 N° 4. De Estudios Culturales. FAUD UNSJ . Pantallas cuyanas. Aportes para un estudio de las salas de cine regionales. San Juan, pp 22-35.

Montaner, J. M. (2002). Las formas del siglo XX. Barcelona: GG.

Rild Ciano, M. R. (1997). Cinzano en San Juan. San Juan: Papiro

Sitios web

<http://www.artdecoargentina.com.ar/index.php>

<http://www.modernabuenosaires.org/arquitectos/alberto-bourdon>

<http://cedodal.com/wp-content/uploads/2011/09/libro-CINES-para-web.pdf>.

Novich, A. (s.f.). Revista Iberoamericana de Urbanismo. Recuperado el 15 de abril de 2015, http://www.riurb.com/n1/01_Riurb.pdf

http://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2099/12252/01_01_AliciaNovick.pdf?sequence=1

Documentos:

UNESCO. (1992). Directrices Prácticas del Comité del Patrimonio Mundial. del Centro del Patrimonio Mundial.

Place/No Place: The Jewish Diaspora in the Early 21st Century

Shaari Neretin, MSW

**Taos Institute; Free University of Brussels
USA; Belgium**

akimbo921@gmail.com

Introduction

This essay makes note of some of the shifts in my identity as a North American Jewish woman over the last six decades. Referring to Maria Lugones' essay "Playfulness, World"-Travelling and Loving Perception" and Judith Butler's text "Violence, Mourning and Politics" I weave together Judaism with thoughts about genocide, grief and mourning, crossing borders and being in a Diaspora.

2012, Cheyenne Reservation, Lame Deer Montana

One of our teachers asks us to walk up and down the small hill of the plains of Lame Deer, Montana. We are being "primed" as we begin our first day of making art during this two week artist residency. First we zig zag, then we close our eyes, then we run. Up and down. First left then quickly right. Then we stand quiet and listen. Then we feel. My eyes are open. I watch the new strands of baby brush ever so slightly swaying. I am deeply moved standing still. I become more and more attentive to the most minute whispers of my environment. I am tearful as I engage in this exquisite connection. I am perhaps embodying this environment. I meet it. I play in it. I play with it. This becomes an extraordinary moment in my life spiraling out, creating remarkable circles of connections, associations and empathic experiences.

From this communion with place and from the connections and conversations with my teacher and his family on whose land we were staying, I began to more fully embody the experience of having no place to which I belonged. As a second generation North American Jewish woman from Queens, New York City, USA whose four Jewish grandparents fled pogroms in Eastern Europe, this embodiment of place led me down an unexpected path to "no place". Suddenly, I felt the cut off from Jewish history, from twentieth century Jewish history. Where were my grandparents' homes? Where did they get their milk from? Who were their neighbors? What was their landscape? How did the earth feel beneath their feet? I am bereft. I am standing in place on the reservation and feel the commitment, the courage and the violence perpetuated on Native American people who have been fighting to stand in place, to stay in place, since colonial rule. I imagine it as a similar place to where any one of my grandparents could have stood, fighting to stay home in their rightful places. Standing in place. Caught off guard in these moments of such exquisite and aesthetically pleasing attunement to place, I was temporarily dislocated. I was undone by this communion only to find myself re-located within the Jewish Diaspora.

How could I not know these things about my grandparents' lives? How did I "miss" that so much of my performance as a Jew has been enacted within the uncompromising silence of my intimate past — that of my grandparents' lives? And how did I not "know" that my being-in-the-world-as-a-Jew has been one of marginalization and often feeling out of place? I have been simultaneously conscious and unconscious of my position as a Jew in North America. Though, while I have noticed, I have not been able to embody.

As I trace the spiral of extraordinary experience on the Cheyenne Reservation, I become aware that I entered into a space of grief and mourning for the Native Americans and the genocide of their people. I was feeling the historical and contemporary accountability that I had to keep front

and center as I continued to be within their world. The priming on this first day of the art residency was not just about art making. It was about history, connection, and solidarity. We were asked to connect with the Native American struggles and courage. We were asked to intertwine our lives with theirs. And so becomes the story of how I returned to the Jewish Diaspora. Through my engagement with Native Americans and their/our history. I enter into another's world to find traces of my own to once again return to theirs. This is the intertwinement, the co-creation of empathy and ethical obligation. Is this what it means to cross borders and love another? Standing in place.

In her essay "Playfulness, "World"-Travelling and Loving Perception," María Lugones (1987) speaks of "World"-travelling" as a process of crossing borders and of entering into another's world to find points of identification, connection, and to engender "loving perception." "Loving perception" is the antidote to what Marilyn Frye has termed "arrogant perception" which is born out of and enacted within contexts of oppression and dominance (Lugones, 1987).

This "world"-travel is necessary for survival and resistance to oppression and to creating sustainable, egalitarian, and dignifying connections across communities. It is an enactment of solidarity, a movement that brings about greater empathy and compassion. It is a means to bring forth the innumerable ways we are able to be. It is a way to throw off the constraints and the seduction of parochial thinking and being.

April 10, 2017

I had many ideas about how to follow through on the promise of an essay tracking my six decades of life and my shifting identity as a Jewish woman born and raised in Queens, New York in the US. But over this last year, the multiple experiences of being Jewish has been shifting rapidly and the necessity to become ever more conscious of being Jewish has become urgent. My thinking is muddled by and interwoven with the global genocides, humanitarian crises, and rapidly shifting political discourse and oppressive actions perpetuated by the new president in the US. Last year I was inquiring. This year I am embodying. It is a bizarre and often parallel universe in which I am writing. Reflections are bouncing off of memories; memories/stories — not my memories really but recorded and imagined pasts working perfectly in this moment in time; cruel ghosts — not of my own life but which have gravely effected mine — are revisiting — in real time — what I was just recalling and writing about with regard to my grandparents and the Jews of the twentieth century. I see anew ghosts being made in the actions of those fleeing from persecution and terror and violence. I am beginning once again to make conscious and embody the dislocation, the violence, the terror. I have been readied for this moment for my whole life. And still I am undone.

Loss, and Grief, Mourning, and Place

“To grieve and to make grief itself a resource for politics, is not to be resigned to inaction, but it may be understood as the slow process by which we develop a point of identification of suffering itself.” (Butler: 19)

During the residency in Montana, a friend suggests that I go on a pilgrimage “back” to Eastern Europe to find my place. But I am not from Eastern Europe. I am from Queens! I am adamant about this. This offering of comfort posed two problems for me. The first is that I am still deeply pained and angry about the actions and inactions of Eastern Europeans and their governments in the twentieth century. The second is that going to Eastern Europe was potentially disruptive to my grieving process. There is no question that I, like many others Jewish people have looked towards Eastern Europe, and to Sephardic communities across other parts of Europe to trace our identities and cultural heritage. We look from the place of grief, loss, and longing for “home,” longing to belong, longing for history to have never happened. But I needed to grieve the loss, in place, and not set out to imagine a past.

What does it mean to grieve the mass extermination of your people or of others? How do we do this? Can we do this? What does transformation of this sorrow on the larger political scale look like? What did we/I lose from the deaths of 6 million? Who did we “become” after the Holocaust? Who have I become two generations later without them? These questions become ever more poignant during these times of multiple genocides occurring across the globe and the mass human displacement in which we live. We are all walking alongside others who too have been called to bear witness to the destruction of their people, their families, their neighbors, their place. They carry the grief of loss, and they struggle to transform their sorrows.

In her essay “Mourning, Violence and Politics,” Judith Butler (2003) speaks to the ways in which mourning is a powerful personal and political resource that moves us towards more dignifying and egalitarian connections across borders, boundaries and socio-political hierarchies. She proposes that if we are willing to acknowledge and grieve the losses of others — those to whom we do not think we belong — we disrupt the hierarchy of those who are deemed worthy of being grieved — we disrupt the arrogance of believing that some lives are not worth being grieved. We disrupt our experiences of being in and caring only for our small, contained worlds. This widening of our sphere of caring transforms us and yields to action, to resistance and to deeper compassion. She states:

“When we lose certain people, or when we are dispossessed from a place, or a community, we may simply feel that we are undergoing something temporary, that mourning will be over and some restoration of prior order will be achieved. But, instead, when we undergo what we do undergo, is something about who we are revealed, something that delineates the ties we have to others, that shows us that these ties constitute what we are, ties or bonds that compose us? It is not as if an “I” exists independently over here and then simply loses a “you” over there, especially if the attachment to “you” is part of what composes who “I” am. If I lose you, under these conditions, then I not only mourn the loss, but I become inscrutable to myself. Who “am” I, without you?” (Butler, 2003, p. 12)

Who am I without you, my beautiful ancestors, my tribe? Who have I become? Who am I becoming?

Krista Tippet in conversation with American Zen Buddhist teacher Joan Halifax (2013) talks about sorrow as being the “near enemy” of compassion. And near enemies of sorrow are pity and consolation. They discuss how it is the transformation of sorrow that brings true compassion and healing. And it is true compassion that brings about the ability to engage with and take action on behalf of ourselves and others. You cannot transform sorrow unless you can grieve.

May 2015, Dream

I sit high, very high, on the fence, looking down on one side at the chaos of the people being transported from a shtetl. The blues and purples of my childhood bedroom are present. I do not know what is on the other side of the fence.

Jewish people have strong cultural traditions and religious mandates to mark loss with collective grieving. We are practiced in rituals around mourning. For those who observe Jewish religious teachings, our mourning prayer — the Mourner’s Kaddish — is recited twice a day — at the beginning and at the end of a day — for eleven months following the death of a loved one. It is recited in the presence of a “minyan” — a group of fellow congregants that has no less than ten people. These ten or more fellow humans may or may not be as observant as the mourner, but we engage in the mourning practice as a gesture of respect, love and solidarity. On the anniversary of the death of a loved one, we mark it by lighting a candle at home that burns for 25 hours and/or reciting the Mourner’s Kaddish in synagogue — again with a minyan. On High Holidays we recite the Mourner’s Kaddish together for the six million Jews killed in the Holocaust. In our mourning, we are both alone and in the presence of the other. We remember, communally, our individual and our collective losses.

As we have mourned together over these last 70 years since the Holocaust, who have we become? What are the ways we have evolved? And in what ways have we become locked into narratives that momentarily quelled the suffering but did not transform the sorrow? I am thinking about the role of place and of the role that Israel/Palestine has played in grief and mourning in modern Jewish identity.

June 2016, Note On My iPhone

“Here’s what concerns me: When the time, comes, which it is coming, and anti-semitism is on the rise — not because of the Palestinians or the Israelis but because anti-semitism has always existed and continues to exist — me and my “type” — the “self-hating” Jew, will in large part be ascribed blame because I did not unconditionally side with the oppressive and genocidal tactics of the Israeli government against the Palestinian people. With whom will I stand?”

A strong part of my own cultural heritage in my Jewish community as eastern European Jews who had escaped anti-Semitic violence, my family and extended community embraced Israel/Palestine as our ancestral and our present home/land. To look towards the East has been to set our gaze on a place that seemingly offers home and belonging. Israel held out a promise to Jewish people. We could be safe there. We could have a home/land. But that has meant turning

a blind eye to the genocide of another people, the Palestinians and their ancestral lands. I wonder if this gaze has become part of an (ineffective) resolution to our grief? Locked into a narrative of uncritical and life long allegiance to Israel as a Jewish person.

My mother's mother, my Baba's family of parents and siblings all went to Palestine from Poland, escaping the pogroms. It was only my Baba who came to the US, via Buenos Aires, Argentina, to wait for the quota to open so that she could enter the US where her fiancée had been able to flee to. Life events of my Jewish Israeli cousins were always talked about. Their names, their life's markers were discussed and celebrated from afar. I was the first grandchild to visit them and this country of safety and refuge for the Jewish people. That was a marker, a bridge for our family. Four generations later, I still have both intimate and political reasons to be unconditionally affirming of the Jewish state. But I cannot.

1967, Queens, New York

I am 10 years old and we are in the living room. My father, my mother and my younger brother are all there. We are watching the news. The aftermath of the Six Day War between Israel and Egypt, Jordan, and Syria. My parents are agitated yet relieved and satisfied. "We" have won. I am confused by what has happened. It is war 'over there' and I feel nothing like excitement. I feel fear and shame over such destruction and violence. I am awkward and out of synch in this relational moment between the news of Israel's victory, my family and my Jewishness. I am trying to understand where my thoughts "fit?" I speak: "I don't understand why we, the Jews went to just one place? If Jews are all in Israel then all they have to do is bomb Israel and that's that. Poof. We are gone. Why didn't we spread out more? Go all over the world?" There is no response. Not even an acknowledgment of my query as I remember. I am left wandering among wanderers who for a moment are perhaps experiencing a version of "being home" as they watch the events unfold on tv. I am dispossessed.

Belonging and Dis-belonging - The Making and Unmaking of a Jewish Girl from Queens

I knew I was part of my community in Queens, my family and extended family, my immediate neighborhood and the synagogue we belonged to. It was to them that I belonged, albeit with a notable amount of ambivalence. Belonging to all of these people was the equivalent of belonging to a place. We were our land, our homes, our present and our past together. This was my "safe-enough" space that tried to protect my generation from anti-Semitism. For me, though, it was a confining space, one that didn't reach past its own borders. It was a space borne out of recent historical trauma, the effects of the Holocaust, the silence that stood in for intimate details of our grandparents' lives. It was a space of hope and dreams of a different future. It was a space of comfort and discomfort for me. It was a space in which our gaze turned East although our bodies were in Queens.

1972, Queens, New York

I am in another room in our apartment. I overhear a conversation between my father and someone else. The speaking was quiet. I wasn't supposed to hear. I listened closely. I learned that my father had been fired from his position as an editor and publisher of a well known trade magazine. The magazine had been bought out by another company and they "let him go." Anti-Semitic things were said about him and to him. He lost his job. He had been there for almost 20 years. He told us — his children — nothing of this.

Shame walks hand in hand with vulnerability. When your race, religion, ethnicity are targeted we internalize the shame, the hatred, the less-than being. We learn to perceive ourselves and others with unloving eyes. When your people are strategically obliterated, killed, tortured, when we have limited resources and power to fight back and to successfully #resist, the oppression becomes part of who we are.

At age 19, I became politically active in the feminist movement and social and racial justice movements and my developing sense of political and ethical obligations towards others was being cultivated both within and outside of my Jewish community. Increasingly aware of the injustices, the cruelty and violence of the Israeli government towards the Palestinian people, I began to openly question the Jewish allegiance to Israel. Let me be clear. I wanted Israel to be a safe haven and a welcoming place for the Jewish people. I knew we were vulnerable. I understood the depths of our suffering and dislocation. But I could not look away.

In my 40's I became an outspoken activist for Palestinian rights. I found others who were also dispossessed from the dispossessed. I could not transform my grief and shame alone. For many of us, it has meant risking relationships with family, friends and community. I was in conversation with other Jews on the margins and with Palestinians with whom I engaged in activism. I was subjected to heated and vile exchanges with family members and peers who became cruel and shaming towards me. I walked across the threshold of what seemed like relative safety, that collective gaze to the East, though I knew that this was not truly safe. We were together wrapping ourselves in a complicated response to murder and sorrow that had as its endpoint the murder and sorrow of another people. Our gaze was blinded and we were answerable only to ourselves, not to another.

For those of us on the margins, Jewish people who fight for justice and dignity in Israel/Palestine, our efforts are whispers of the Jewish people who fought to stand in place in Eastern Europe. These are the same whispers that call upon Jewish people to continue to fight for the right for the Jewish state to exist at any and all costs. We hear the same voices. We are moved to action differently.

1976, Queens, New York

My mother tells me that I “carry my home in my heart.”

2016 - 2017, Boston, Massachusetts

Jewish people are now among the more than 65.6 million persons who have managed to escape genocide and have had to flee persecution (UNHCR, 2017) and are in a Diaspora. I am wondering how the Jewish Diaspora is in the process of being remade in relation to this crisis.

Jewish people in the US are calling upon our memories, our grief, our religious beliefs, our philosophies, our Torah, to organize and assist others. We are moving deeply into our grief and our mourning as we work to not just “know” but embody the political situation in the US. We recognize that we are at risk again and we recognize that risk to others. It is not just empathy that moves us to act, it is the understanding that our lives, our conditions are inextricably bound

up with the conditions of others. We “know” this. Jews are now making the declaration “We are all Muslims!” Could we have said that 20 years ago?

We are a visible minority at risk, again. And this moves us to act, to remember, to re-group as a more than a “tribe” but as a group that might be ready to be “undone.” Or so I hope. We gather our communal energies to act. The diaspora and its causes become both a painful memory and an organizing tenet. Our mourning rituals take on a deeper and wider perspective. In our collective actions, we belong not just to each other, but to others as well. We are becoming ever more answerable to another. I fear though, that the increasing xenophobia will cause a backlash at some point and Jews will once again turn towards Israel/Palestine as our only hope. I am hoping this is not the case. I work towards continuing to be both open and tribal, both part of being on the margins during such extreme times. How do we remain in a Diaspora and own, for example, Queens as a home?

April 2017, Buenos Aires, Argentina (post-script)

My maternal grandmother came to Buenos Aires in 1926 from Poland, awaiting papers to enter the USA to be with her fiancé. She had to wait until the quota opened up. I am so grateful to be here, a city where her life was protected. Her entire family, parents and 6 siblings went to Palestine that same year.

Perhaps I will encounter the street where she lived or a ship’s manifest that tells tale of her travels.

Perhaps I will encounter a place where she stood feeling the earth beneath her feet.

July 2017, Boston, MA (post-post script)

I found the address of my grandmother and stood on that ground. Her house was no longer there, replaced by a newer structure some 30 years ago. But the ground, the land, it was the same. I stood in place. I felt the earth beneath her feet. I imagined her as a young woman of 24 traveling alone to a foreign country to sit in wait to be with her beloved. I imagined accompanying her on that journey — me as a little girl holding her hand. I wept for her, for me, for the 65.6 million who have or who are currently forced to make similar journeys. May we all find hands to reach out and hold as we travel in our daily lives.

My deep gratitude goes to Dr. Sahar Bazzaz for her encouragement, editorial assistance and her playful “world”-travelling abilities.

References

Butler, J. (2003) Violence, Mourning, Politics. *Studies in Gender and Sexuality* 4 (1), 9-37.

Lugones, M. (1987) Playfulness, “World”-Travelling, and Loving Perception. *Hypatia* 2 (2), 3-19

Tippet, K. and Halifax, J.. (2003) “Compassion’s Edge States and Caring Better.” Podcast. <https://onbeing.org/programs/joan-halifax-compassions-edge-states-and-caring-better> — accessed 15th January 2017

United Nations Human Rights Commission: The UN Refugee Committee. 19 June 2017. “Figures At A Glance.” <http://www.unhcr.org/en-us/figures-at-a-glance> — accessed 30th July 2017

EL PATRIMONIO DANÉS COMO LEGADO CULTURAL
Su relación con el turismo en Tres Arroyos (Buenos Aires - Argentina)

Juana Alejandrina Norrild
Centro de Investigaciones y Estudios Turísticos
Buenos Aires – Argentina
janorrild@gmail.com

Resumen

La pretensión de esta ponencia es exponer una serie de apuntes antropológicos acerca del legado cultural que los inmigrantes dinamarqueses dejaron en la provincia de Buenos Aires. Se presentará la utilización que se hizo de este legado con fines turísticos en varias experiencias de la década pasada y las escasas experiencias que aún persisten. De esta manera, se esbozará la sugerencia de retomar esos usos, inspirados en las experiencias aisladas que ya se realizaron; y se analizará el rol del poder público.

Introducción

El antecedente más remoto de que los daneses estuvieron en Argentina se remonta al siglo XVII, cuando una nave dinamarquesa exploró las costas argentinas con la intención de invadir estas tierras y apoderarse de ellas. En aquel momento las relaciones entre España y Dinamarca eran demasiado tirantes debido a las diferencias religiosas. Luego, en el siglo XIX los daneses comienzan a comerciar en el puerto de Buenos Aires. Esto fue lo que impulsó al gobierno de Dinamarca a enviar una expedición a América con la intención de reconocer la independencia a todos los países de Sudamérica. Este hecho repercutió en la prensa danesa y atrajo a Juan Fugl a lanzarse hacia la Argentina en el año 1844. Él se estableció en Tandil (Buenos Aires – Argentina) y fue el primero en sembrar trigo en esa zona, lo cual afectó la estructura económica de la época que se basaba en la cría del ganado. Por otra parte, Juan Fugl era docente y creó la primera escuela danesa. Además de la primera iglesia protestante.

Pero la primera gran inmigración danesa se produce en el año 1880. Dinamarca es un país muy chico y la expansión demográfica había producido una crisis agrícola, por lo cual tuvieron que salir a buscar nuevas tierras. Según Adair (1994) en aquella época los daneses no se vieron sometidos a la cultura criolla, ya que existía en nuestro país la generación del '80, que era sumamente europeizante. Por lo tanto pudieron mantener sus costumbres y su idiosincrasia.

En Argentina, los asentamientos de daneses más importantes están ubicados en Tandil, Necochea, Tres Arroyos y Coronel Dorrego. Los cuatro partidos están ubicados en la provincia de Buenos Aires. También se establecieron inmigrantes en la ciudad de Buenos Aires, en la provincia de Misiones, en Delta y San Rafael (provincia de Mendoza). A Tres Arroyos llegan a partir del año 1885, un año después de su fundación, y luego se reparten por toda la zona. Ellos fueron los creadores del cooperativismo. La mayoría eran arrendatarios, pero luego fueron adquiriendo tierras propias y actualmente han legado a sus descendientes uno de los patrimonios arquitectónicos rurales más ricos.

Si bien Bjerg (2001:17) dice que los inmigrantes estaban más preocupados por descifrar los códigos de la frontera e integrarse a la nueva sociedad que por retener sus tradicionales formas culturales; luego agrega que estas estrategias de adaptación cambiarían de manera sustancial a fines del siglo XIX, cuando los asentamientos se expanden desde Tandil hacia las tierras del Nuevo Sur. Este cambio se debió fundamentalmente a que la inmigración de 1880 estuvo influida por el pensamiento grundtvigiano, una de las corrientes filosóficas y religiosas de Dinamarca, que estaba liderada por Grundtvig. Este obispo proponía desarrollar el sentido de identidad

nacional en sus coterráneos.

Poco después de establecerse en el Nuevo Sur (Tres Arroyos, Necochea, Coronel Dorrego) comenzaron a publicar el diario “Sur y Norte” y la revista “Dinamarca”, y con los fondos que obtenían ayudaban a los daneses que en ese momento sufrían la guerra en Dinamarca. Esto marca el sólido vínculo que había quedado con sus raíces, pero éste se fue perdiendo con el correr del tiempo debido a la apertura cultural de la colonia. Barros & Fernández (2000:48) dicen que Hay que hablar de una sociedad nueva, a partir de la amalgama de cierta población ya establecida y de sucesivas olas de inmigrantes.

No obstante, Bjerg (2012: 12) cuenta que millones de inmigrantes se adaptaron a vivir en la nueva sociedad, configurando representaciones en las que el presente incluía el pasado, la identidad adoptaba un matiz transnacional, y el hogar era recreado de manera concreta y a la vez figurativa. La lengua fue uno de esos elementos que permanecieron inalterables durante mucho tiempo y dio a la zona estudiada una característica particular, que es definida por Hipperdinger & Rigasuto (2009) como multilingüismo complejo. La peculiaridad es que esa lengua fue transmitiéndose de generación en generación conservando las especificidades del idioma hablado en Dinamarca al momento de la inmigración.

Pero el elemento que realmente debe tenerse en cuenta para analizar el nivel de integración identitaria de los inmigrantes daneses y sus descendientes en Argentina son las pautas matrimoniales (Miguez et al., 1991). La homogamia (la elección de un cónyuge de la misma colectividad) indicaría un bajo nivel de integración y la heterogamia (la elección de un cónyuge externo a la colectividad) indicaría un alto nivel de integración. En general es bajo el porcentaje de heterogamia en la primera generación nacida en Argentina, pero se modificó expresivamente en la segunda generación.

De todas maneras, es claro que para los descendientes de inmigrantes Dinamarca siempre estuvo presente de diferentes formas, a veces simbólicas y figurativas. Actualmente, el turismo ha renovado esos vínculos y la existencia de sistemas de comunicación más fluidos como las redes sociales y la accesibilidad al transporte aéreo permite mantenerlos. Asimismo, en el Partido de Tres Arroyos, se nota un interés especial de los descendientes en recuperar la herencia cultural de sus abuelos, bisabuelos y tatarabuelos.

Tres Arroyos se ubica al sudeste de la Provincia de Buenos Aires en Argentina. El partido está conformado por un área de 596.288 hectáreas, posee tres playas, Claromecó, Reta y Orense, y una gran cantidad de pequeñas localidades interiores. Además, cuenta con 57.110 habitantes según los datos del INDEC (2010). Según establecen Zaberio & Bjerg (1999) En 1888 se realizó el remate público de las tierras del ejido de Tres Arroyos y fueron adjudicadas 18.000 has para la conformación de chacras y granjas. En 1889 se creó el centro agrícola Micaela Cascallares. (...) Las tierras fueron vendidas o arrendadas en su mayor parte a colonos extranjeros. Dieciocho familias de origen holandés se instalaron en la naciente colonia, a los que se sumó luego un grupo de inmigrantes vascos provenientes de Dolores (...). El tercer grupo importante de agricultores que se radicó fue un conjunto de familias danesas provenientes de Tandil y de Juárez que se vieron atraídas por los bajos precios de la tierra.

Para llevar a cabo esta investigación exploratorio-descriptiva con abordaje cualitativo se realizó un relevamiento bibliográfico y se trabajó con un relevamiento realizado hace 15 años en la zona estudiada para determinar el aprovechamiento turístico del legado cultural de los daneses en el Partido de Tres Arroyos. A este relevamiento se sumó uno nuevo, con el mismo objetivo, realizado durante enero y febrero de 2017. Asimismo se realizaron entrevistas personales a estos emprendedores turísticos y otros descendientes de la colectividad danesa. Gil (2010: 254) establece que Nuestros interlocutores tienen historias para contar y en los momentos oportunos esas historias fluyen y componen un material etnográfico indispensable. Es decir, nuestros interlocutores nos cuentan historias, que pueden ser relatos biográficos (propios y ajenos), narrativas alegóricas, clichés narrativos, recuerdos fragmentados, argumentos, metáforas, informaciones o descripciones. Todo esto es un gran aporte a la reconstrucción del legado de los daneses en la zona objeto de estudio, que lamentablemente se va perdiendo con cada muerte.

Por otra parte se llevó a cabo una breve encuesta a los turistas de Reta (una de las playas del Partido de Tres Arroyos) para conocer su interés en el legado de los daneses. La misma se difundió durante el verano de 2017 a través de la red social facebook en un grupo que reúne a turistas que frecuentan dicha playa. Para procesar todos los resultados se aplicó un análisis de contenido.

Turismo y patrimonio

El manual metodológico de indicadores UNESCO de cultura para el desarrollo (UNESCO, s/f) establece que El patrimonio cultural en su más amplio sentido es a la vez un producto y un proceso que suministra a las sociedades un caudal de recursos que se heredan del pasado, se crean en el presente y se transmiten a las generaciones futuras para su beneficio. Es importante reconocer que abarca no sólo el patrimonio material, sino también el patrimonio natural e inmaterial. Como se señala en nuestra diversidad creativa, esos recursos son una “riqueza frágil”, y como tal requieren políticas y modelos de desarrollo que preserven y respeten su diversidad y su singularidad, ya que una vez perdidos no son recuperables.

Hewison (1989; 1987) ha definido al patrimonio como lo que una generación pasada ha preservado y entregado al presente y que un grupo significativo de población desea pasarlo hacia el futuro. Smith (2011) cree que para el autor el patrimonio sólo consiste en congelar la cultura, fosilizarla, o preservarla inmovilizándola. Lo cual es una reflexión para analizar en profundidad. Sin embargo, Smith (2011) retoma la idea de patrimonio como proceso cultural de la UNESCO, y va un poco más allá diciendo que permite conocer lo que ha sido recordado, lo que ha sido olvidado y por qué ha sido olvidado. Asimismo esta idea da a los jóvenes el derecho a cambiar las visiones o valores patrimoniales. Para Ballart Hernandez & Tresserras (2007) el patrimonio es una construcción cultural y como tal sujeta a cambios en función de circunstancias históricas y sociales.

Arévalo (s/f) expresa que el patrimonio posee un valor étnico y simbólico, pues constituye la expresión de la identidad de un pueblo, sus formas de vida. Las señas y los rasgos identificatorios, que unen al interior del grupo y marcan la diferencia frente al exterior, configuran el patrimonio.

Patrimonio y cultura, si bien no son la misma cosa, van de la mano; por lo tanto es meritorio hablar de patrimonio cultural, que según Bákula (2000: 169) se conforma por los objetos del pasado más las costumbres, celebraciones, objetos, creencias, tradiciones, bailes, cantos, lenguas, técnicas, modas, usos, expresiones o modismos y elementos ajenos que se incorporan a una cultura viva.

Para Prats (2011) el patrimonio y el turismo están tan íntimamente relacionados que no existe proyecto patrimonial que no base en mayor o menor medida su sostenibilidad en el turismo. Y el turismo entiende al patrimonio como cultura, identidad y autenticidad. No obstante, el autor establece que sólo hay tres situaciones en las cuales el patrimonio es turísticamente viable: a) Cuando se trata de recursos de gran predicamento, capaces de atraer una cantidad de visitantes suficiente; b) Cuando existen recursos patrimoniales menores pero que están emplazados dentro o cerca de un entorno metropolitano lo suficientemente grande; y c) Cuando los recursos patrimoniales se ubican en centros turísticos ya consolidados.

Prats & Santana (2011: 2) establecen que la creciente demanda de los turistas por vivir experiencias auténticas, por experimentar con intensidad sus viajes y por buscar vincularse con los personajes y los destinos de una manera diferente se ha transformado en un cambio cultural en la forma de vivir el turismo por parte de un segmento no desdeñable de público, y que ha tenido además el efecto de propagar, en muchos lugares del mundo, la idea de que la identidad y el patrimonio, su vivencia, podían constituir recursos turísticos de relevancia económica.

Ashton & Muller (2013: 1200) al analizar la herencia de la colonización alemana en la gastronomía de Novo Hamburgo en Brasil subrayan la importancia de enfatizar la valoración de las cuestiones culturales entre los atractivos turísticos de los destinos. Para Santana (2003) los clientes del patrimonio cultural en turismo buscan lo que las personas hacen o han hecho en el pasado.

Pero al activar el patrimonio surge el modelo de búsqueda de autenticidad en turismo que proponen muchos autores, entre ellos Wang (1999), Pearce & Moscardo (1986) o Jamal & Hill (2004); y debería pensarse que habría que evitar caer en lo que Lowenthal (1998) denomina fabricación del patrimonio, Cohen (1988) llamó mercantilización de los valores culturales o Prats (2005) describió como espectacularización del patrimonio. Sin embargo para Santana (2003) cuando se inventa un fragmento cultural y se lo ofrece al turismo, es decir cuando se recrea la cultura en forma artificial, más bien se está frente a una muestra del dinamismo cultural o de la imaginación de un gestor para satisfacer las ansias de un turista que desea consumir propuestas únicas. En tanto que Salazar (2006: 109) aventura que Entre más homogéneo se concibe el mundo por la promoción del turismo como producto transcultural, mayor es el deseo de reinventar los valores que delinean la cultura.

Asimismo hay que entender que el dinamismo de la cultura está siempre presente cuando ésta se relaciona con el turismo, incluso en la etapa postturística. Rojek & Urry (1997) ya adelantaban que cada vez es más claro que mientras la gente visita culturas, esas culturas y los objetos en sí mismos están en constante estado de migración.

Vale aclarar que la autenticidad del patrimonio puede ser definida desde una diversidad de perspectivas y miradas, que no siempre coinciden entre sí. Asimismo, Pérez Winter

(2013) establece que el tipo de identidad que se quiere construir en una localidad será acompañada por las políticas culturales para lograrlo. De esta manera se llega a la legitimación del patrimonio, activación o patrimonialización, hecho fundamental si se pretende gestionar el turismo.

Es importante tener en cuenta que no cualquier objeto antiguo o cualquier elemento intangible constituyen un bien patrimonial. Para que adquiera este carácter debe ser activado socialmente. Es decir, debe ser legitimado por la sociedad en su conjunto. Para Prats (1997) no activa quien quiere sino quien puede. Y el que puede siempre es el poder público. Pero este poder debe negociar con otros poderes fácticos y con la propia sociedad; dice Prats (2005).

Una vez que el patrimonio es activado como tal, se constituye en una versión de la identidad legitimada por la cantidad y calidad de adhesiones que suscita; dicen Almirón, Bertonecello & Troncoso (2006). Y al hablar de activación patrimonial e identidad hay que hablar de transformación de la identidad existente y aquí ayuda el aporte de Salazar (2009) quien se refiere a la turismistification o turismistificación, un proceso que propicia la mutación de las identidades y los espacios.

El patrimonio cultural de los inmigrantes daneses

Para analizar el legado que los daneses dejaron en el Partido de Tres Arroyos se establecerán tres dimensiones: la gastronomía, es un elemento primario de la identidad que el ser humano tiende a repetir y llevar consigo vaya a donde vaya; la arquitectura rural y urbana; y los objetos de la vida cotidiana. El patrimonio ha sido acotado a estos tres grupos porque son los que permitirán analizar el legado que se ha aprovechado y se aprovecha con fines turísticos.

Gastronomía

Los inmigrantes daneses que llegaron a partir de 1880 al Partido de Tres Arroyos (Buenos Aires – Argentina) han dejado un importante patrimonio gastronómico y cultural en esa zona, que algunos descendientes han comenzado a explotar con fines turísticos en forma aislada. Esta identidad europea se mantuvo a través del tiempo y el espacio debido a la labor realizada por las instituciones sociales y económicas que se formaron precisamente como una estrategia para adaptarse al nuevo mundo. En el caso específico de la gastronomía, se ha perpetuado como consecuencia de la conservación de las celebraciones sociales y debido a que las personas encargadas de la cocina eran nativas argentinas, por lo tanto aprendieron de sus patronas cada una de las recetas que luego ponían en práctica en sus propias familias.

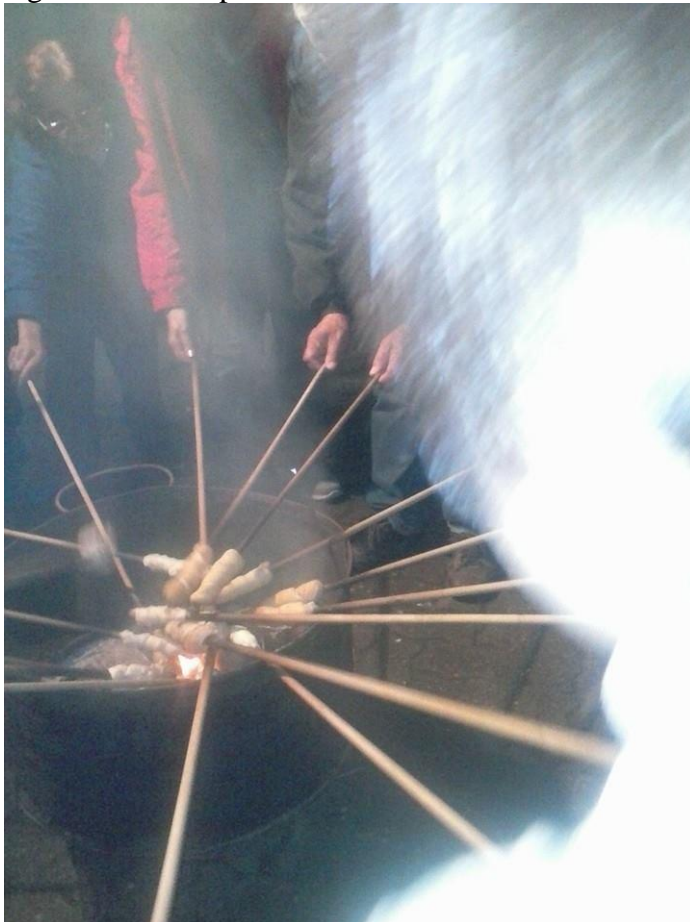
Bjerg (2001: 86) expone que Las mujeres inmigrantes tenían tantas dificultades y tan pocas oportunidades de aprender castellano que algunos daneses buscaban empleadas argentinas que ayudasen a sus esposas a acelerar el aprendizaje, aunque el intento solía fracasar.

Se llamará platos sociales a las comidas que se sirven en ocasiones especiales, motivadas por una celebración y que guardan relación con las tradiciones, como la navidad y otros festejos habituales. Lo que Schlüter (2002:153) llama ritos de paso (casamientos, bautismos, etc.) o ritos de intensificación (Navidad, Fiestas Patrias, etc.).

Para las fiestas de fin de año, Navidad y Año Nuevo, la conservación de las tradiciones gastronómicas en algunos casos motivó una cierta contradicción de los platos y el nuevo contexto que los rodeaba. Bjerg (2001:99) dice que El 24 de diciembre se celebraba comiendo ris à lámande (arroz con leche, crema y almendras molidas) en una calurosa noche de verano en la que el menú y la tradición de la danza alrededor del árbol evocaba otra Navidad, la del hemisferio norte. Esta costumbre es conservada por las familias en las que aún viven los patriarcas o matriarcas, quienes tuvieron más contacto con esa tradición. En una de las compoteras se coloca una almendra entera y quien la encuentra gana el premio navideño.

Otro festejo tradicional de los daneses, y de los descendientes de inmigrantes, es la noche de San Juan, en la cual se hacen fogatas, se quema un muñeco de trapo que originariamente era una bruja, se canta, y se comen distintas especialidades como æbleskiver (buñuelos de manzana), gløgg (una especie de ponche) y snobrød (pan de palo) (Figura 1). También se festeja el carnaval, convocados por las instituciones que conservan las tradiciones de Dinamarca en Argentina. A la lista de eventos sociales se suma el sommer fest o fiesta de verano.

Figura 1: Pan de palo



Fuente: Archivo personal (fotografía tomada en la Fiesta de San Juan organizada por la Iglesia Dinamarquesa en Buenos Aires)

A través de sus preferencias y aversiones las personas comunican su identidad y cuando emigran la llevan consigo reforzando su sentido de pertenencia al lugar que dejaron;

dice Schlüter (2002:154). A través de la gastronomía los daneses reafirmaron su pertenencia a Dinamarca, conservando muchas tradiciones y enriqueciéndolas con las pautas culturales de su nuevo hogar. La prueba más contundente de la importancia que la cocina danesa tuvo y tiene en el Partido de Tres Arroyos es el extenso recetario que publicaron los miembros de la colectividad hace unos veinte años. La edición se agotó a los pocos días y fue realizada rescatando las viejas recetas que los inmigrantes fueron transmitiendo oralmente o dejaron preservadas en sus cuadernos de recetas.

La papa es la hortaliza más frecuente en la cocina de los dinamarqueses y la preparan de muchas maneras diferentes. Así lo ilustra una inmigrante: Cuando llegamos a Argentina la cocina era a nafta, con un tanque, además de la cocina económica a carbón o leña, con cuatro hornallas. También teníamos el famoso calentador Primus. Las papas se terminaban de cocinar en un *køkasse*, un cajón de madera lleno de heno bien seco. Allí se ponían las papas a medio cocinar y terminaban de cocinarse. Eso era una costumbre danesa (A. L. Lund 1999:89)

En general la carne picada con salsas y las papas con perejil conforman el menú clásico. Pero luego se agregan una serie de ingredientes que muestran el perfil típico del menú danés que es su carácter agrídulce. Por otra parte, para la cena o el copetín de media tarde son usuales los sandwiches daneses, *melmad* para los campesinos o *smørrebrød* para los habitantes de la ciudad. Se componen de una feta de pan integral, manteca, embutidos o pescado y ensalada, sin tapa; o pan negro con manteca y paté de cerdo, pepino y repollo; y a veces pan blanco con manteca, queso y morrones; relatan Álvarez & Pinotti (2000:167).

Gil de Jiménez (2002:23) establece que Los daneses son excelentes gastrónomos. Había un plato, que siempre estaba presente, la sopa, realizada con una variedad de ingredientes, tan sustanciosa como sabrosa. Este es uno de los platos que aún se siguen preparando, agregando al caldo una especie de ñoqui preparado con harina, agua, huevos y sal.

Puede decirse que los españoles trajeron el ganado, el trigo, el puchero, las empanadas, los dulces (...) y los italianos las pastas, pizzas y salsas; afirma Hoss de le Comte (2000:8). En tanto que los inmigrantes daneses difundieron en el sudoeste de la provincia de Buenos Aires sus masas y postres. Los postres se preparan a base de crema, leche, huevos, frutas y licores. Todos ingredientes que abundan en Dinamarca; y que también los inmigrantes que llegaron a Argentina tuvieron al alcance de la mano, ya que la mayoría de ellos se dedicaba a producirlos. Es habitual encontrar manzanos entre los frutales de las estancias dano-argentinas, a pesar de ser un árbol con grandes dificultades para crecer en esta zona. También las frutas rojas estaban presentes en los campos de cultivos de los inmigrantes, y su uso en postres y tortas era cotidiano. Mientras que entre las bebidas típicas pueden mencionarse la cerveza y el *akvavit* o agua de la vida, un destilado de la papa que se toma en pequeños vasos.

Esta síntesis muestra parte de la identidad gastronómica danesa en Argentina, pero es bastante magra. Para González Turmo (1998:248) el análisis debe partir de los sistemas culinarios para pasar de ellos a las cocinas y, sólo en último lugar, a las elaboraciones mismas. Los sistemas culinarios son conjuntos de ingredientes, condimentos y procedimientos. Y precisamente Hervé This (1917) dice que la cocina ha cambiado mucho y va a seguir cambiando, pero lo que siempre se mantiene son los ingredientes y

procedimientos.

En Dinamarca el smørrebrød de arenque es un plato habitual debido a la influencia que la próspera industria pesquera ha tenido sobre la gastronomía. Sin embargo en Argentina conseguir arenques siempre ha sido difícil y bastante costoso, motivo por el cual los inmigrantes daneses aprovecharon la riqueza ictícola nacional para adaptar su patrimonio gastronómico a la nueva realidad. Así fue que a falta de arenque bueno resultó el pejerrey, según se pudo verificar en un viejo cuaderno de recetas de una inmigrante danesa. Lo preparan con los mismos procedimientos: en gavlax, marinados o con salsas picantes.

Otro elemento pintoresco que se suma al paisaje de la gastronomía y que se relaciona con el pejerrey es la industria pesquera de las pequeñas localidades costeras de Tres Arroyos. Aquí entra en escena el personaje del folclore danés, el vikingo, una especie de gaucho dinamarcués. Durand (1975:67) dice que El vikingo pasó a la posteridad como el símbolo del navegante intrépido que no se detenía ante mar alguno, y efectivamente fue un incomparable roturador de océanos. En las playas de Tres Arroyos pueden verse lanchas con este nombre, que se dedican a pescar, comercializar el pescado, y organizar paseos marítimos para los turistas.

Arquitectura rural y urbana

En el Álbum del centenario de Tres Arroyos (La Voz del Pueblo, 1984: 127) se lee que casi todos los recién llegados dedicaron sus esfuerzos a las tareas agrícolas (...) y que sus establecimientos son en la actualidad modelos dignos de ser imitados.

Balsa (2006: 71) expone que los inmigrantes no sólo generaron una extraordinaria puesta en producción de la pampa argentina, sino que construyeron un mundo rural particular, muy diferente del que existía previamente a su llegada, más allá de que perduraran una serie de elementos “gauchescos”. Y esta particularidad radicaba fundamentalmente en la pauta de asentamiento. A diferencia del campesinado europeo que residía en aldeas agrícolas, en Argentina los chacareros y algunos estancieros residían en su lugar de trabajo (Vapñarsky, 1995 citado por Balsa, 2006: 72).

Esto permitió la existencia de enormes casas en los establecimientos agrícolas que oficiaban como residencia principal de la familia. La arquitectura de las chacras y estancias ha sido uno de los grandes legados que dejaron los daneses. Como se dijo la mayoría de los inmigrantes se dedicaron a las actividades agrícolas y con el tiempo lograron poseer sus propias tierras. Es allí donde mandaron a construir grandes cascos, muchos de ellos inspirados en la arquitectura nórdica, porque además en algunos casos también eran daneses los arquitectos que plasmaron sobre papel las ideas de sus paisanos. Bjerg (2001) dice que la arquitectura rural de los daneses en Argentina sorprende por sus dimensiones y su belleza, pero sobre todo por su similitud con los señoríos jutlandeses (Figura 2).

Figura 2: Estancia Miramar (Reta – Argentina)



Fuente: Archivo personal

Bjerg (2001: 108) también expone el testimonio de un inmigrante que al referirse al paisaje rural creado por los daneses afirma que se ha tornado más alegre a la vista, hay molinos y tanques, se han hecho plantaciones tanto por parte de los propietarios como de los arrendatarios, porque donde hay daneses hay jardines y montes.

Reguera (2004: 24) define a la estancia como una unidad de producción principalmente agrícola-ganadera con orientación al mercado –lo cual no excluye que parte de su producción se destinara al autoconsumo- y caracterizada por la propiedad privada de la tierra, un número relativamente fijo de trabajadores permanentes y empleo ocasional y estacional de trabajadores temporarios. (...) la medida básica eran las 2000 hectáreas aproximadamente. Este elemento sería entonces el que la diferencia de la chacra, su tamaño. Pero Reguera (2004: 25) aclara que lo que diferencia a las unidades no es su tamaño, sino el control que ejercen sus propietarios sobre la asignación de los diferentes factores de la producción y la información y el conocimiento que sobre el acceso a los medios y el funcionamiento del sistema pudieran tener.

Luego, la realidad socioeconómica del mundo rural cambió. Fue un proceso que por sus múltiples aristas y las diferencias idiosincráticas es difícil de fechar con precisión (Balsa, 2006: 161). Lo cierto es que lentamente se fue produciendo un éxodo de los chacareros y estancieros hacia las ciudades cercanas, donde establecieron su lugar de residencia. Vivir en el campo se convirtió en una rareza y los establecimientos quedaron bajo la custodia de puesteros o se manejan a distancia. En una investigación realizada por Balsa (2006: 164) en la zona estudiada sobre el desvanecimiento del mundo chacarero explica que según los testimonios de los entrevistados, la mayoría de los productores que no residía en sus explotaciones, lo hacía en las ciudades cabeceras de

sus partidos; una minoría vivía en las pequeñas localidades que quedaban aún más cerca de sus establecimientos, y otra minoría (en este caso productores de gran tamaño) residía en los grandes centros urbanos, especialmente en la ciudad de Buenos Aires.

No existe un relevamiento ni un inventario de la arquitectura rural legada por los daneses, pero sí hay algunos establecimientos rurales que han intentado abrir sus puertas al turismo. Lo que sí es seguro es que entre los montes del campo tresarroyense se esconde un rico patrimonio arquitectónico que debería ser relevado, inventariado y recuperado.

Asimismo el partido cuenta con el Colegio Argentino-Danés (Figura 3) que hoy en día ha sido estatizado, el cual posee una amplia infraestructura de estilo danés y se ubica en la zona rural; y ha sufrido casi la misma suerte que los cascos en cuanto a la conservación edilicia. Hay que considerar que de acuerdo con Balsa (2006) el principal motivo del cambio de residencia de los chacareros y estancieros (del campo a la ciudad) fue la educación de los hijos. Hoy en día se ha creado una comisión cuyo objetivo es recuperar la infraestructura del colegio y en abril de 2017 estaban recibiendo su primer contingente de turistas descendientes de daneses, suecos, fineses y noruegos provenientes de Argentina y Brasil.

Figura 3: Colegio Argentino-Danés



Fuente: Archivo personal

La arquitectura urbana, por su parte, puede reunir algunos clubes del partido, la capilla danesa de Tres Arroyos ubicada en el cementerio danés y las casas creadas por los inmigrantes daneses en Reta en función de las necesidades que fueron surgiendo en Argentina.

Figura 4: Habitación de huéspedes de una residencia de verano que perteneció a descendientes de daneses



Fuente: Archivo personal

Son casas construidas a partir de una casilla de madera, que los chacareros utilizaban en el campo para hospedar a los peones durante la cosecha y luego llevaban a la playa para utilizarla como vivienda familiar durante las vacaciones. Dichas casillas, con ruedas de hierro (Figura 4), eran tiradas por tractores hasta que los chacareros comenzaron a acceder a sus propios lotes en Reta. A partir de ahí dejaron las casillas asentadas durante todo el año y luego fueron enterrando las ruedas (Figura 5), y en algunos casos revistiendo la madera exterior y ampliando las residencias con paredes de ladrillos (Figura 6).

Figura 5: Residencia de verano perteneciente a descendientes de daneses



Fuente: Archivo personal

En una breve recopilación de historias de vida de los daneses en Monte Hermoso (Provincia de Buenos Aires) un descendiente relata que al terminar la temporada muchas casillas sobre ruedas de hierro eran llevadas al campo de Rasmus Pedersen donde quedaban hasta el verano siguiente.

Figura 6: Residencia de verano perteneciente a descendientes de daneses diseñada por el arquitecto danés Andreas Jul Norrild



Fuente: Archivo personal

Aquí se está hablando entonces de dos tipos de patrimonio a salvaguardar. Por un lado, del patrimonio material representado por las casas de los inmigrantes daneses en sí mismas, como objetos construidos. Por otro lado, del patrimonio inmaterial representado por la técnica de construcción arquitectónica que implica la creación de una vivienda a partir de una casilla de madera. Plata García (1999) establece que el patrimonio presenta aspectos tanto materiales como inmateriales. Por ejemplo, un traje y el saber para confeccionarlo o el ritual para usarlo.

Hace 25 años se elaboró un proyecto de circuito turístico revalorando la arquitectura legada por los daneses en Reta, que fue presentado a la Secretaría de Turismo de Tres Arroyos, pero hoy en día se desconoce dicha información. Lo que sí se está haciendo en la actualidad es elaborar un proyecto para que dichas casas y su procedimiento de construcción sean declaradas patrimonio histórico mediante la intervención pública. El rol del patrimonio en el desarrollo cultural y la educación es invaluable, dicen Safiullin et al. (2014).

De esta manera, se pretende dar visualización al patrimonio y lograr el reconocimiento por parte del poder público. A cambio de eso, los privados ofrecerían visitas guiadas en días y horarios fijos, ya que las casas ofician como residencias de verano. Según el relevamiento realizado hay 5 casas que aún mantienen dicha fisonomía (Figura 7).

Figura 7: Residencia de verano que perteneció a descendientes de daneses



Fuente: Archivo personal

Objetos de la vida cotidiana

Desde hace ya varios años los dueños de la estancia Blaavandshuk (a 20 km. de Reta) comenzaron a armar un museo rural con objetos daneses de la vida cotidiana (Figura 8). Éste fue diseñado en la casa que antiguamente ocuparan los peones de la estancia y cuenta con una importante colección de herramientas de trabajo agrícola, doméstico, fotos, juguetes, instrumentos musicales, etc. El nombre de la estancia se ha mantenido de generación en generación, significa Punto de agua azul y es el nombre de un faro de la Península de Jutlandia en Dinamarca. En este museo se puede hablar de lo que muchos autores han denominado como hibridación cultural (García Canclini, 1989; Peckham, 2003; Ryoo, 2009; Stockhammer, 2012) considerando que también se incorporan objetos que no son exclusivamente daneses.

Figura 8: Museo establecido en la Estancia Blaavandhuk



Fuente: Fuente: <http://depampaygauchos.blogspot.com.ar/>

A esto se suma la gran cantidad de objetos que cada descendiente atesora (o no) en sus altillos, baúles y galpones rurales. No se ha realizado un inventario del mismo pero la información surge de las entrevistas realizadas a los descendientes de los inmigrantes daneses. Entre ellos pueden mencionarse las artesanías bordadas en punto cruz (Figura 9), una técnica que trajeron los inmigrantes daneses y que fue transmitida de generación en generación. Además, se suman los objetos que custodian las instituciones sociales.

Figura 9: Caja de fósforos con cubierta bordada en punto cruz



Fuente: Archivo personal

Uso turístico del legado cultural de los daneses

Retomando las tres situaciones en las cuales el patrimonio es turísticamente viable propuestas por Prats (2011), el caso estudiado se encuadra en la tercera de ellas: Cuando los recursos patrimoniales se ubican en centros turísticos ya consolidados.

Antecedentes

Hacia fines del siglo XX la comida danesa comenzó a utilizarse como un atractivo turístico complementario de las playas del Partido de Tres Arroyos. El primer paso se dio sin planificación alguna incorporando la comercialización de masas secas caseras a una pequeña casa de pastas de Balneario Reta, una de las playas del Partido de Tres Arroyos. Asimismo, la cocinera, descendiente de daneses, preparaba a pedido de los turistas y residentes los krystader, unas típicas tarteletas fritas con forma de corazón, cuyos moldes llegaron a Argentina desde Dinamarca. Luego la casa de pastas fue delegada al hijo de la dueña y el legado danés se perdió. A los nuevos dueños no les interesa mantener la costumbre o no se lo habían planteado hasta ahora.

Luego, la comida danesa comenzó a incorporarse a la carta de algunos restaurantes. Uno de ellos, Barlovento, un parador playero ubicado en Balneario Claromecó a 26 km de Reta, poseía en su menú una serie de platos básicos distinguidos por la bandera de Dinamarca. Los frekedeller, una especie de hamburguesa salseada, con guarnición de papas y perejil, era el plato más popular. La decoración del lugar también contaba con objetos daneses. Incluso, los turistas podían comprar, o utilizar ahí mismo, juegos de ingenio realizados por un descendiente de inmigrantes que aprendió a diseñarlos en Dinamarca. Este parador ya no existe.

En Reta, también se incorporó la comida danesa al menú del restaurante El Pinar, que ya no existe más. Los platos no estaban incorporados a la carta, y los postres y tortas no se ofrecían como confituras danesas, aunque estaban preparadas con recetas nórdicas. Además, el parador Nautilus, de los mismos dueños, estaba incluido en el circuito que recorrían los turistas daneses que llegaban a Tres Arroyos. De esta manera, los días que ellos frecuentaban el parador, se colocaban banderas de Dinamarca, se servían smørrebrød, se adornaban los chops de cerveza con pequeñas banderas danesas pinchadas sobre un gajo de naranja, y se citaba a los descendientes que hablan el idioma danés para que interactuaran con los turistas. Todo esto ha quedado en la historia también.

Aprovechamiento turístico actual

Figura 10: Sabores inspirados en la cocina danesa de la Heladería Nesser



Fuente: Archivo personal

El emprendimiento turístico en donde el legado de los daneses se ve más consolidado se ubica en Reta y es una heladería denominada Nesser. La misma funciona hace más de 5 años y pertenece a los mismos dueños que anteriormente tenían un parador en Claromecó. Las dueñas elaboran helados artesanales y tienen una amplia propuesta de sabores inspirados por los paladares nórdicos a los cuales han puesto nombres daneses, como Citron Skum (espumilla de limón), Hakon is (mermelada de tomate, nueces y marsalla) o Nesser chocolate (chocolate con cascaritas de limón maseradas en ron), entre varios más (Figura 10). El lugar también funciona como casa de té y se sirven variados productos de la repostería danesa (Figura 11). Además, venden como souvenir pequeñas cajas artesanales rellenas con las clásicas masitas danesas preparadas con manteca.

Figura 10: Pastelería de Nesser



Fuente: Archivo personal

Como se mencionó más arriba la Estancia Blaavandshuk es promocionada con fines turísticos y pertenece al Corredor Turístico Danés que promociona el turismo rural en base al legado danés en los partidos de Necochea, San Cayetano y Tres Arroyos. Para recibir a los turistas la estancia propone dos opciones. Por un lado, se ofrece en los meses de otoño e invierno estadias con pensión completa. El mercado captado hasta el momento ha sido el de hombres interesados en la caza. La estancia posee capacidad para diez personas y no cuenta con personal adicional para las tareas domésticas. Ofrecen gastronomía criolla y danesa. Por otro lado se ofrece a grandes grupos, sólo para pasar el día. Hay que resaltar que la vigencia de este emprendimiento surge de las entrevistas realizadas a los descendientes, pero no fue posible encontrar información en la web ni contactar a los dueños.

Un detalle que no se puede ignorar es que las propietarias de Nesser y otros entrevistados manifestaron contundentemente que no recibieron ni reciben ningún tipo de apoyo del poder público. Esta especificidad es central en este caso para que el patrimonio cultural pueda transformarse en producto cultural y luego en producto turístico (Norriid, 2017). Para Aguilar Astorga & Lima Facio (2009) las políticas públicas son el diseño de una acción colectiva intencional, son una declaración de intenciones, una declaración de metas y objetivos. Asimismo quien emite políticas públicas es el poder público. Sin la intención del poder público toda intención privada queda limitada. Al mes de marzo de 2017 no existía ningún tipo de información del aprovechamiento turístico del legado de los inmigrantes daneses en ninguno de los

sitios virtuales oficiales con información turística del Partido de Tres Arroyos. Tampoco existe ningún plan o asistencia por parte de la Embajada de Dinamarca en Argentina.

Cabe aclarar que junto a la representación de los gestores públicos en el sistema político-democrático del estado de derecho constitucional debe participar la comunidad en comisiones, consejos u otras formas de organización representativas de las actividades de desarrollo local, sobre todo cuando se trata de propuestas que incluyen al emprendimiento turístico (Zanirato & Tomazzoni, 2015:225).

La opinión de los turistas

Para planear esta encuesta simple se consideró la opinión de Prats & Santana (2011: 3) quienes afirman que una de las problemáticas de la gestión del patrimonio suele centrarse en que con harta frecuencia no ha tenido en cuenta a los públicos turísticos y su especificidad. Es decir, que no ha previsto un nivel de visita lúdica para los turistas, ciudadanos al fin y al cabo, que se acercan a él en período de ocio y con una actitud movida por la curiosidad, valorada por el entretenimiento y más cercana al reconocimiento que al conocimiento.

Con la intención de reconocer ese público, entonces, de darle visibilidad y conocer su interés se realizó una encuesta breve a los turistas que frecuentan Reta, respecto del legado cultural de los daneses y el nivel de conocimiento del aprovechamiento turístico del mismo. Se eligió a los turistas que visitan Reta porque es el único centro turístico que en este momento tiene un emprendimiento que explota el legado danés como atractivo. La encuesta se aplicó en la red social facebook durante el verano de 2017. La misma constó de dos preguntas cerradas y una abierta; y fue respondida por 60 personas. No puede hacerse un análisis cuantitativo de la misma debido a que al ser un sondeo de opinión vía web los encuestados respondieron de manera libre sin atenerse estrictamente a lo que se les preguntaba. No obstante, se puede hacer un ligero análisis cuantitativo de las reacciones ante el posteo: al 75% le gustó, al 20% le encantó y un 5% se mostró sorprendido.

En líneas generales puede establecerse que los turistas más nuevos (los que conocen Reta desde hace menos de 5 años) desconocen la existencia del legado de los daneses y no les llamó la atención la heladería Nesser por la puesta en valor patrimonial sino por la calidad del producto que venden. Mientras que los turistas convertidos en público frecuente (vacacionan en Reta desde hace más de cinco años e incluso algunos tienen una casa de verano allí) manifestaron conocer escasamente el legado de los daneses debido a su vinculación con los residentes. En lo que sí coincidieron todos es en mostrarse muy interesados por la posibilidad de que se les ofrezca un producto recreativo basado en la cultura de los inmigrantes daneses. Algunos de ellos, incluso, se aventuraron a sugerir ideas como la publicación de un libro con la historia de los daneses en Tres Arroyos, restaurantes de comida típica y festividades tradicionales.

Consideraciones finales

Se puede concluir que el legado patrimonial que los inmigrantes daneses han dejado a sus descendientes en el Partido de Tres Arroyos es sumamente rico y vale la pena recuperarlo y preservarlo. En principio debería ser inventariado ya que se observó una gran ignorancia por parte del poder público respecto del mismo. Para esto deberá

hacerse en principio un trabajo de concientización con los custodios de esos bienes. Forero & Hong (2012) establecen que si bien las comunidades conocen su identidad cultural, a menudo desconocen la necesidad de inventariar el patrimonio histórico cultural y para qué les serviría esto.

Asimismo habría que plantearse por qué si en general los turistas tienen interés en el aprovechamiento turístico de ese legado las experiencias que se han intentando no han sido exitosas, o al menos no en su mayoría. Considerando lo dicho anteriormente sobre la necesidad de la intervención del poder público en la activación del patrimonio y que por la información que se desprende de las entrevistas realizadas no hay políticas públicas que apoyen esta activación; es claro que en esta ausencia del estado radica la causa de la invisibilidad del tema estudiado. Hay que dejar especificado que la intervención del poder público debe realizarse con conciencia y consensuando decisiones para evitar lo que Centocchi (2013) critica en el desarrollo turístico de Villa General Belgrano (Argentina), en donde la puesta en valor de la cultura de los inmigrantes centroeuropeos no responde a las necesidades de toda la población sino al interés de la población hegemónica.

El aprovechamiento turístico del patrimonio danés se presentaría durante los meses de verano como un complemento del producto sol y playa de los balnearios de Tres Arroyos, cuyo principal escollo es la falta de actividades para ofrecer al turista en los días en los cuales no se puede disfrutar la playa. En tanto que durante el resto del año se presentaría como un producto en sí mismo, lo cual permitiría romper con la estacionalidad turística de esta zona. Dos temas que preocupan a las autoridades para lograr el adecuado crecimiento del turismo son la estacionalidad y la conservación del entorno (Schlüter, 2001:23)

Este circuito luego podría encadenarse con otros similares en el Partido de Necochea, Tandil y Coronel Dorrego; casi vecinos de Tres Arroyos, y donde también se registran asentamientos de inmigrantes daneses e incluso han desarrollado el Corredor Turístico Danés como ya se mencionó, pero hay que decir que el mismo cuenta con sólo 5 paradas y no recibe demasiado incentivo del poder público. Asimismo el blog donde promocionan la propuesta no ha sido actualizado desde el año 2013.

Para futuras investigaciones se recomienda profundizar en la opinión de los turistas respecto de sus deseos, ya que en este caso sólo se testeó si los turistas conocían la propuesta y si la misma les despertaba interés. Asimismo sería interesante trabajar con los custodios del legado que han dejado los inmigrantes daneses para que ellos mismos puedan definir qué objetos, prácticas, costumbres, etc. consideran que forman parte de ese legado y no quedar atrapados en lo que Smith (2011) denomina el discurso patrimonial autorizado, el cual otorga este poder a los expertos.

Referencias bibliográficas

Adair, M.

1994 Diario La Voz del Pueblo. (2 de febrero). Tres Arroyos, Provincia de Buenos Aires

Aguilar Astorga, C. & Lima Facio, M.

2009 ¿Qué son y para qué sirven las políticas públicas? Disponible en

www.eumed.net/rev/cccss/05/aalf.htm Consultado en marzo 2017

Almiron, A.; Bertoncello, R. & Troncoso, C.

2006 Turismo, patrimonio y territorio. Una discusión de sus relaciones a partir de casos de Argentina. Estudios y Perspectivas en Turismo 16(2). Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-17322006000200001&script=sci_arttext&tlng=en

Consultado en marzo 2017

Álvarez, M. y Pinotti, L.

2000 A la mesa. Ritos y retos de la alimentación argentina. Grijalbo, Buenos Aires

Arévalo, J. M. s/f La tradición, el patrimonio y la identidad. Disponible en <http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/mcheca/GEOPATRIMONIO/LECTURA2E.pdf> consultado en febrero 2017

Ashton, M. & Muller, A.

2013. Turismo y patrimonio. Herencia de la colonización alemana en la gastronomía de

Novo Hamburgo (Brasil). Estudios y Perspectivas en Turismo 22(numero): 1197-1213
Bákula, C.

2000 Reflexiones en torno al patrimonio cultural. Turismo y Patrimonio 1: 167-164

Ballart Hernandez, J. & Tresserras, J.

2007 Gestión del patrimonio cultural. Ariel, Barcelona

Balsa, J.

2006 El desvanecimiento del mundo chacarero. Transformaciones sociales en la agricultura bonaerense. 1937-1988. Editorial Universidad Nacional de Quilmes, Bernal

Barros, D. y Fernández, N.

2000 Los Inmigrantes. Revista Todo es Historia N° 393:43-58

Bjerg, María M.

2012 El viaje de los niños. Inmigración, infancia y memoria en la Argentina de la Segunda Posguerra. Edhasa, Buenos Aires

2001 Entre Sofie y Tovelille. Una historia de los inmigrantes daneses en Argentina (1848 – 1930) Editorial Biblos, Buenos Aires

Centocchi, C.

(2013) Villa General Belgrano. La germanidad como aglutinante. La Trama de la Comunicación 17: 115-129

Cohen, E.

1988 Authenticity and Commoditization in Tourism. Annals of Tourism Research 15: 371-86

Durand, F.

1975 Los Vikingos. Eudeba, Buenos Aires

Forero, J. & Hong, L.

2012 Cultural heritage concept, genealogy and contemporary challenges. Mediterranean Journal of Social Sciences 3(16): 75-85

García Canclini, N.

1989 Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Grijalbo, México

Gil, G. J.

2010 Etnografía, archivos y expertos. Apuntes para un estudio antropológico del pasado

reciente. *Revista Colombiana de Antropología* 46(2): 249-278

Gil de Jiménez, Stella Maris

2002 *Recuperar la memoria. Historias de Tres Arroyos*. Edición propia, Tres Arroyos

González Turmo, I.

1998 La dimensión social de la alimentación: consideraciones metodológicas. Pp. 245-257. *Alimentación y Cultura*, vol.I

Hewison, R.

1989 *Heritage. An interpretation*. In: Uzzell, D. (Ed.) *Heritage interpretation*. Vol, 1. Belhaven, London, pp. 15-24

1987 *The Heritage industry: Britain in a climate of decline*. Meltuen London Ltd, Londres

Hipperdinger, Y. & Rigatuso, E.

2009 Dos comunidades inmigratorias conservadoras en el sudoeste bonaerense: dinamarqueses y alemanes del Volga. *International Journal of the Sociology of Language* 17(1): 39-62

Hoss de le Comte, M.

2000 *La cocina argentina*. Maizal Ediciones, Buenos Aires

INDEC - Instituto Nacional de Estadísticas y Censos

2010 Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Disponible en http://www.indec.gov.ar/ftp/censos/2010/CuadrosDefinitivos/P2-D_6_833.pdf

Consultado en febrero de 2017

Jamal, T. & Hill, S.

2004 Developing a framework for indicators of authenticity: The place and space of cultural and heritage tourism. *Asia Pacific Journal of Tourism Research* 9(4): 353-371

La Voz del Pueblo

1984 *Album del centenario de Tres Arroyos*.

Lowenthal, D.

1998 *The heritage crusade and spoils of history*. Cambridge University Press, Cambridge

Lund, Anne Lise

1999 Relato de vida. En: 75 años de la Iglesia Dinamarquesa en Buenos Aires. Edición de la Iglesia Danesa, Buenos Aires

Miguenz, E.; Argeri, M.; Bjerg, M. & Otero, H.

1991 Hasta que la Argentina nos una: Reconsiderando las pautas matrimoniales d ellos inmigrantes, el crisol de razas y el pluralismo cultural. *The Hispanic American Historical Review* 71(4): 781-808

Norrild, J. A.

2017 Gastronomía y turismo. Destinos con sal y pimienta. En: Norrild (Coord.) *Masas vienesas, chocolate alpino y cerveza alemana. Un desarrollo turístico inspirado en la cultura y la gastronomía centroeuropea. El caso de Villa General Belgrano (Córdoba, Argentina)*. CIET, Buenos Aires, pp. 147-166

Pearce, P. L. & Moscardo, G.

1986 The concept of authenticity in tourist experiences. *Australia and New Zealand Journal of Sociology* 22(1):121-132

Peckham, R.

2003 The politics of heritage and public culture. En: Peckham, R. (Ed.) *Rethinking heritage. Cultures and politics in Europe*. Tauris, New York, pp. 17-32

Perez Winter, C.

2013 Patrimonialización, turistificación y autenticidad en Exaltación de la Cruz, Argentina. *Estudios y Perspectivas en Turismo* 22(4). Disponible en

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17322013000400009 Consultado en febrero 2017

Plata García, F.

1999 La gestión administrativa del patrimonio etnográfico. Análisis actual y perspectivas futuras. Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio. Cuadernos del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Granada, pp. 70-83

Prats, L.

2011 La viabilidad turística del patrimonio. Pasos 9(2); 249-264

2005 Concepto y gestión del patrimonio local. Cuadernos de Antropología Social. Nro. 21. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2005000100002 Consultado en febrero 2017

1997 Antropología y patrimonio. Editorial Ariel, Barcelona

Prats, L. & Santana, A.

2011 Turismo, identidad y patrimonio. Las reglas del juego. En: Prats, L & Santana, A. (Coord.) Turismo y Patrimonio. Entramados narrativos. Asociación Canaria de Antropología y Pasos, Edita nro. 5, Tenerife, pp. 1-10

Rabal de Larsen, Alice

S/f Memorias de Juan Fugl. Vida de un pionero danés durante 30 años en Tandil – Argentina, 1844 – 1875. Edición propia, Buenos Aires

Reguera, A.

2004 Fromas de ver la historia rural. La larga continuidad de la estancia argentina (siglos XIX y XX). En: Galafassi, G. (comp.) El campo diverso. Enfoques y perspectivas de la Argentina agraria del siglo XX. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, pp. 19-47

Rojek, C. & Urry, J.

1997 Touring cultures. Transformations of travel and theory. Routledge, Londres

Ryoo, W.

2009 Globalization, or the logic of cultural hybridization: The case of the Korean wave. Asian Journal of Communication 19(2): 137-151

Safiullin, L.; Gafurov, I. & Shaidullin, R. & Safiullin, N.

2014 Socio-economic development of the region and its historical and cultural heritage. Life Science Journal 11(6s): 400-404 Disponible en http://www.lifesciencesite.com/ljsj/life1106s/083_24323life1106s14_400_404.pdf

Consulta en marzo 2017

Salazar, N.

2009 Imaged or imagined? Cultural representations and the tourismification of peoples and places. Cahiers d'Études Africaines (193-194): 49-72

2006 Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo, Tabula Rasa, núm. 5, julio-diciembre, pp. 99-128

Santana, A.

2003 Patrimonios culturales y turistas. Unos leen lo que otros miran. Pasos 1(1): 1-12

Schlüter, Regina

2002 Turismo y patrimonio cultural. La gastronomía de la región pampeana. En: Turismo y patrimonio en el siglo XXI. Schlüter, R. Y Norrild, J. (coord.) CIET, Buenos Aires

2001 El turismo en Argentina. Del balneario al campo. CIET, Buenos Aires

Smith, L.

2011 El espejo patrimonial. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología (12): 39-63

Standen Hazelton, Nika

1969 The Scandinavian Cookbook. Macmillan, Londres

Stockhammer, P.

2012 Conceptualizing cultural hybridization in archaeology. Springer, Berlin

This, H.

2017 (23/3) ¿Qué vamos a comer mañana? La cocina molecular nota a nota. Centro Cultural de la Ciencia, Buenos Aires

UNESCO

s/f Manual metodológico de indicadores UNESCO de cultura para el desarrollo.

Disponible en <http://es.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/digital-library/cdis/Patrimonio.pdf> Consultado en febrero de 2017

Wang, N

1999 Rethinking authenticity in tourism experience. Annals of Tourism Research 26(2): 349-370

Zaberio, B. & Bjerg, M.

(1999) Tierra, familia y etnicidad en las estancias del sur de la Provincia de Buenos Aires (Argentina), 1900-1930. Boletín Americanista. Disponible en

<file:///C:/Users/DELL/Downloads/Dialnet-TierraFamiliaYEtnicidadEnLasEstanciasDelSurDeLaPro-2937042.pdf> consultado en marzo 2017

Zanirato, S. & Tomazzoni, E.

2015 Patrimonio, turismo y transfiguraciones en las relaciones identitarias. El Pelourinho (Salvador - Bahia) y Porto Rico (Paraná), Brasil. Estudios y Perspectivas en Turismo 24(2): 222-243

Liebig: del trabajo a casa
La migración en la creación del Pueblo Industrial

Adriana Ortea
arquitecta

Espacio marca Liebig
Pueblo Liebig
Entre Ríos
Argentina

marcaliebig@gmail.com

Introduccion

La Argentina, a mediados del siglo XIX, atrajo corrientes inmigratorias en busca de progreso y desarrollo social, donde producción y trabajo fueron un movilizador colectivo. Cruzar el océano y el barco eran promesa de un pasaporte al futuro.

Desde Europa, en un proceso de transformación económica y social producto de la industrialización y sus consecuencias, las poblaciones partían bajo presión, por razones demográficas, políticas y/o religiosas; y viajaron al Río de la Plata alentadas por el marco jurídico de la Ley de Inmigración y Colonización del año 1876. A partir de 1880, la política inmigratoria del gobierno de Nicolás Avellaneda, provocó un gran crecimiento de población, requerido por el modelo agro-exportador adoptado.

En una dimensión geopolítica es pertinente interpretar el fenómeno migratorio como clave en la creación y desarrollo de pueblos industriales donde el trabajador resultó actor económico de un sistema productivo que brindó pertenencia e identidad. La producción industrial fue causa y efecto de las migraciones que confluyeron en los pueblos del azúcar, cobre, tanino, sal, cemento o de la carne; donde la empresa buscó consolidar un sistema social y urbano cuyos vínculos no se restringieron a lo laboral.

Las ciudades principales y el litoral fueron el territorio más receptivo para las migraciones, por la cercanía a Buenos Aires o Montevideo y por la accesibilidad fluvial, donde el río Uruguay jugó un papel protagónico en la creación de ciudades-puertos en ambas márgenes, para la comunicación y el transporte: de bienes y personas.

La Compañía Liebig's Extract of Meat, de origen belga-inglés, con el fin de producir alimentos de carne, a fines del s. XIX y XX, instaló 3 fábricas en Sudamérica: Uruguay, Argentina y Paraguay, donde la gran industria era el campo y la estancia para la cría de vacas. Innovó en tecnología y generó una producción creadora de empleo asalariado, motor de crecimiento de la economía local, regional e internacional.

Este modelo económico y social, en regiones con escasa población en relación al recurso natural ganadero, convocó la llegada a Fray Bentos (1865) y a Fábrica Colón (1905); de miles de personas de diversos orígenes, educación, oficios y estrato social. Ellos van a marchar de sus casas en Europa en busca de un proyecto de vida; y en Sudamérica conformaron comunidades fabriles al compás de las empresas.

De la REVOLUCIÓN INDUSTRIAL al modelo CIUDAD-FÁBRICA



*L.S. LOWRY - Ciudad Industrial (1940)
París 1889



*Fray Bentos, Exposición Universal –

La Revolución Industrial (1760-1820) fue el punto de partida para el nacimiento de un nuevo tipo de sociedad y ciudad, coincidiendo con la historia de un solo país: Gran Bretaña. (HOBBSAWN, Eric - 1988). Los cambios económicos, con el advenimiento del capitalismo y la incorporación de nueva tecnología que condujo a la industrialización provocaron el aumento de la producción y la productividad, y con ello, un crecimiento demográfico en busca de trabajo (proletarización), provocando el vaciamiento del campo y el desarrollo de las ciudades sin planificación. (LUPANO, María Marta - 2009)

En plena transformación tecnológica, económica y social del siglo XVIII surgieron proyectos destinados a ordenar la vida obrera junto al centro productivo, sin los males de la ciudad industrial. La expansión urbana descontrolada motivó interés por estudiar y resolver los nuevos problemas emergentes. La vivienda obrera fue tema central del siglo XIX, presente en el discurso de políticos y médicos, arquitectos y escritores.

Los ejemplos utópicos, post Revolución Industrial y Revolución Francesa, fueron concebidos durante la transformación clave que regirá los destinos globales hasta hoy. El empresario industrial entendió la ciudad - fábrica como forma de equilibrar capital y trabajo, asociación mutua de cooperación y participación proporcional a las ganancias.

Frente a la situación obrera surgieron dos modelos: el progresista y el culturalista. El primer modelo, conformado por Robert Owen (New Lanark, Escocia, 1875) y Charles Fourier (falansterio: unidad de producción y consumo, 1820) formuló el concepto de la ciudad-campo en comunas paternalistas y autosuficientes, cuyo objetivo era el máximo rendimiento con control y disciplina, sin intervención del Estado. El segundo modelo, expuesto por John Ruskin, William Morris y Ebenezer Howard, presentaba la ciudad - jardín en poblados autónomos, entre lo urbano y lo rural, combinando la idea de descentralizar la industria y reorientar la población al campo. (ABOY, Rosa - 2005)

Los males de la ciudad industrial y la vivienda obrera se reflejaron en la literatura; desde las lúgubres descripciones de Charles Dickens de los tugurios donde hombres, mujeres y niños vivían hacinados hasta relatos moralizantes de ciudades obreras ideales. Si bien una novela no es documento histórico, el escritor como testigo narra con visión subjetiva, reflejando un problema real en un contexto dado. (LUPANO, María Marta - 2009) En 1845, tras una serie de atentados de los trabajadores contra sus patrones, se publican dos textos: *Sybil or the two nations* de Benjamín Disraeli, en Gran Bretaña, y *El judío errante* de Eugenio Sue, en Francia, donde recurren a la oposición ciudad industrial real y modelo ideal, encarnado por la ciudad - fábrica y el paternalismo social.

Construir una ciudad - fábrica demanda una importante inversión, por tanto debía traer un beneficio inmediato al capital. El rédito económico era para ambos: el obrero ahorra en alojamiento, educación y servicios; y el empresario recuperaba con la renta de lo construido. Otro argumento a favor fue la proximidad a la fuente de trabajo, evitar desplazamientos extensos repercutiría en la productividad; y ofrecer una vivienda limpia y cómoda al final de la jornada, aumentaría el rendimiento. (LUPANO, María Marta - 2009)

Para completar las ventajas, faltaba definir la participación en las ganancias: Tengo mis trabajadores en el mejor estado para trabajar mucho, ahora debo obtener grandes beneficios. ¿Qué hacer? Fabricar barato, vender caro. Esto no se consigue sin economía en materiales, sin perfección en la fabricación... Para que mis trabajadores tengan “interés” en economizar materiales, “interés” en hallar mejores procesos, “interés” en producir una obra maestra... debo “interesar” a mis trabajadores en los beneficios que me procuren su economía, su actividad, su habilidad: cuando mejor trabajen, más se venderá; su parte será mayor y la mía también. (SUE, Eugenio - 1845)

El modelo ciudad - fábrica fue una organización económica - social y política cuyo objetivo era fundar una comunidad con sentido de pertenencia a ese conjunto especial y entre los trabajadores consolidaban una identidad de iguales hacia adentro (familia industrial) y diferentes hacia fuera (el territorio). El espacio urbano sirve para modelar una “forma de ser” adaptada a las necesidades industriales, y transmitida de padres a hijos, a fin de constituir un tipo de trabajador. (SICA, Paolo - 1981)

La empresa industrial tiene un rol protagónico en la concepción de la ciudad y su estructura interna, al proporcionar un hábitat propio con obstáculos que limitaban la interacción social con el exterior: ríos, tranqueras o alambrados; y su localización alejada de centros urbanos permitía dominar la movilidad y minimizar los conflictos. El tamaño de la comunidad fue relevante, una microsociedad cuya dimensión y relación entre familias permitía el consenso: para convencer a quienes pueden tener un rol en un proyecto, es imprescindible inducirlos a comprender que es preciso llevar adelante la obra. Toda utopía es fruto de una invención colectiva. (FRIEDMAN, Yona - 1977)

Esta política empresaria significaba una fuerte inversión inicial, pero en breve obtenía una valorización económica de su propiedad ya que la fábrica, ubicada en territorios rurales, tenían un valor fiscal menor que mejoraba por el valor de toda la urbanización en desarrollo. El desembolso en la construcción de la vivienda era restituido, porque: el obrero pagaría el alquiler, no como antes en dinero, sino bajo la forma de trabajo no pagado, que vuelve al patrón. Los ahorros invertidos por el obrero se convertirían en capital para el capitalista. (ENGELS, Federic - 1974)

Al otorgar la vivienda, el industrial paternalista aseguraba el desempeño laboral y conservaba al obrero, adiestrado en la fábrica, quien no se tentaba con buscar otro empleo. Bajo la

promesa de continuidad laboral buscó desarrollar un sentimiento de adhesión a un sistema económico y de vida, en ruptura con la sociedad moderna.

Es de imaginar el impacto conceptual del planeamiento urbano, para el siglo XX que se iniciaba. (GARNER, John -1992). Si este modelo fue inspiración para el industrial Titus Salt al construir la villa textil de Saltaire, Inglaterra, en 1853 (Patrimonio de la Humanidad Unesco, 2001); también pudo sugerir los proyectos de los empresarios Otto y Charles Gunther, al planear la fábrica- pueblo de Fray Bentos, Uruguay, en 1865 (Patrimonio de la Humanidad Unesco, 2015) y más tarde, Fábrica Colón, en 1905.

VACAS - MIGRACIÓN – INDUSTRIA en el Río de la Plata



*Puerto Fray Bentos: embarques y desembarques *Playa de Matanza – Fábrica Liebig

América abría posibilidades de trabajo y negocios a los inmigrantes: continente en plena consolidación de las relaciones capitalistas de producción. En la búsqueda de mejores condiciones o posibilidades de trabajo en la Argentina, las ciudades del litoral atrajeron muchos extranjeros. (CHIARAMONTE, FINVARB, ROTMAN Graciela.- 2011)

No sólo campesinos o artesanos emigraron a estas tierras, sino comerciantes o jóvenes empresarios, con cierto capital para vivir, invertir y trabajar; y ya instalados tendieron redes para favorecer el flujo migratorio. Muchos de ellos, de origen alemán, inglés o belga; llegaron hacia 1830 a los puertos de Río de Janeiro, Montevideo o Buenos Aires, con destinos y actividades diversas; desplegando conexiones comerciales o financieras y parentesco o amistad; y conformaron un sistema de vínculo empresarial.

Estos burgueses inmigrantes, como: Bemberg, Bunge, Torquinst, Wendelstadt, Gunther, Hoffman, Giebert, O'Connor, Davidson, Grisar, Lowry, Hughes, Hutchinson, Kemmerich, los podemos encontrar al frente de nuestras primeras industrias. Ellos, buscaron desarrollar actividades productivas vinculadas con las riquezas naturales de la región; o comerciales como agentes de las casas extranjeras, buscando satisfacer la demanda del mercado entre Europa y América. (BELL, Stephen - 2000)

El vínculo entre Europa y el Río de la Plata ha sido constante desde el s. VXI, en lo económico y social; y a partir de mediados del s. XIX, como consecuencia de la explotación del recurso agroganadero, permitió construir un interesante ejemplo de modificación del territorio por la acción del hombre. Territorio y recursos naturales; ciencia y técnica; máquinas y hombres, con visión comercial y empresarial, influyeron no sólo en los países sudamericanos, sino en las naciones europeas que encontraron aquí, la solución a sus problemas de alimentación. (BORETTO, BURGÚEÑO - 2008)

La visionaria acción de los padres jesuitas, convirtiendo la rinconada entre los ríos Uruguay, Paraná y de la Plata en una gigantesca estancia, transformó estas “tierras sin provecho” en las “minas de carne”, por millones de cabezas de ganado vagando por los campos, que cambiaron la idea del valor de la tierra, no por la tierra misma, sino por su contenido y producción. (BORETTO, René – 2010)

La elaboración de carne salada, surgió a fines del siglo XVIII; y fue la primera manufactura destinada al comercio internacional como empresa capitalista cuya producción final era obra de muchos trabajadores. Mano de obra no siempre disponible: faltaban artesanos calificados para fabricar toneles... y era necesario traer especialistas para la salazón. (MONTAYA, Alfredo - 1970)

Promediando el siglo XVIII, fue necesario buscar nuevos mercados para el tasajo debido al monopolio de Cuba. Los empresarios centraron sus expectativas en Gran Bretaña, donde en plena industrialización, tenía un proletariado en aumento para ser alimentado. En 1850 la carne importada representaba el 4% del consumo y en la década siguiente constituía el 10 %. (PERREN, Richard - 1978)

Paralelamente, en Alemania, el químico Justus von Liebig, preocupado por el hambre en Europa, inventa el extractum carnis: un caldo de carne espeso cuya agua se había evaporado. La elaboración se efectuaba mediante sucesivos hervores que extraían de la carne los elementos de mayor valor nutritivo. (LIEBIG, Justus von - 1865)

Ciencia y técnica, permitieron la conservación de la carne y su fácil transporte; y en 1865 en Londres, se formó la compañía Liebig's Extract of Meat & Co., sociedad con capitales anglo-belga. La producción y el comercio de carne conservada conectó América del Sur con Europa, con cabeza en Londres y distribución desde Amberes; y corazón productivo en: Fray Bentos, Fábrica Colón y Zeballos Cué.

Del río URUGUAY al río TAMESIS es ruta de ALIMENTOS



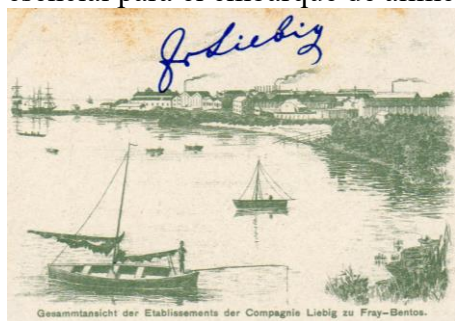
Fábrica Liebig sobre el río Uruguay - 2008 Torre Oxo sobre el río Támesis - 2010

El territorio del río Uruguay fue un clave en la implantación de saladeros, fábricas de conserva de carne y frigoríficos, por diversidad de factores: innúmeras hectáreas de campo

con abundante ganado bovino; una cuenca donde instalar puertos para la exportación y un gran caudal de agua para la producción; la presencia de burgueses inmigrantes con conexiones comerciales en Europa; y políticas de Estado favoreciendo las corrientes migratorias que aportarían las manos especializadas para hacer maniobrar las modernas máquinas y tecnologías, en las nuevas industrias.

La navegación de este río sostuvo un dinámico vínculo de integración regional entre las ciudades de Salto-Concordia y Buenos Aires- Montevideo. Ese movimiento generó puertos y ciudades: la fundación de Colón trajo la de Paysandú y Concepción del Uruguay; la de Salto la de Concordia y la de Federación dio lugar a la del pueblo Constitución. Siguiendo este orden, la existencia de Gualeguaychú, debe traer necesariamente la creación de un pueblo en Fray Bentos. (BORETO, René - 2000)

La Compañía Liebig, entre Sudamérica y Europa, puso en marcha un circuito integral de producción y exportación del recurso ganadero donde la navegación fluvial y marítima fue esencial para el embarque de alimentos... y la llegada de trabajadores.



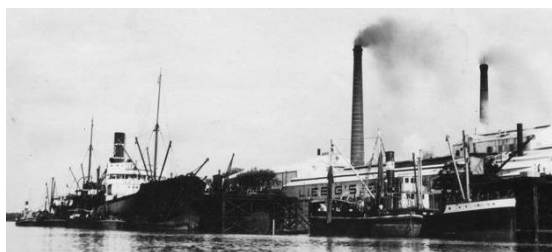
El puerto de Fray Bentos fue el territorio inicial de la industria y con la producción del CORNED BEEF alcanzó el éxito, como el producto óptimo en las guerras, tanto en la trinchera como en el frente doméstico, donde regía un hostil racionamiento que incluyó desde la carne y el azúcar hasta el irremplazable té.



El puerto de Amberes fue un enclave estratégico para la ubicación del Depósito General de productos. Si bien ya era el lugar de ingreso de cueros a Europa, fue el centro de distribución hasta la primera guerra cuando Bélgica ocupada por los alemanes, obligó a la Compañía a reubicar su logística en Londres.



El puerto de Londres fue el escenario de barracas y depósitos, fábricas y la casa matriz: Thames House, construida para 1910 con esculturas alegóricas al recurso ganadero. La ciudad fue la cabeza de la organización hasta que los bombardeos en la segunda guerra obligaron a mudar la producción al interior del país.



El puerto de Fábrica Colón dominó la visión del río Uruguay al norte de la desembocadura del arroyo Perucho Verne. Allí, primero funcionó el saladero Benítez; y luego, Davidson y O'Connor desarrollaron The Meat Preserving Company Ltd. hasta 1903 cuando se fusiona con Liebig's, para convertirse en fábrica de extracto de carne.

Desde los veleros de varios mástiles hasta los vapores a motor... todo lo necesario para la industria llegó navegando río arriba: insumos como sal, hojalata y carbón, máquinas y trabajadores... y también, río abajo salieron los embarques de latas.

De la VACA a la LATA y de la lata al PUERTO



*Eric MARKOWSKI - En CONSERVA (2016)

La alquimia del extracto de carne, al aprovechar la esencia de las vacas: engordadas- concentradas- enlatadas, y transformar vacas en alimentos, convirtió un desecho en divisas, y las 3 marcas: Liebig - Fray Bentos – Oxo corrieron mundos entre Sudamérica y Europa. Una, aportó las vacas, y la otra, ofreció el mercado de consumo.

En la producción de la carne la Compañía consolidó una sólida organización. Desde sus estancias a sus fábricas supo reunir las tradicionales labores del campo y el gaucho con una moderna tecnología industrial y sistematización obrera, que se convirtió en polo de atracción para peones de la región y millares de migrantes de lejanos países.

La actividad necesitó la incorporación de nuevas tecnologías para abordar la producción a gran escala: máquinas cortadoras de carne, evaporador condensador y bomba hidráulica de compresión, requerirá la llegada de operarios y técnicos foráneos para atender la maquinaria desconocida en el ámbito local. (BORRETTO, René - 2000)

La naciente industria repercutió en un aumento de la población: una vaca pasaba, desde que caía muerta hasta llegar a la lata, por más de treinta obreros con diferentes especialidades. Para aprovechar esas vacas, la Compañía creó fábricas y pueblos, con miles de trabajadores y familias alimentados por la producción de la carne.

Implementar un funcionamiento económico-productivo necesitaba mucha mano de obra, no disponible porque estaban en área rural. Muchos, vivían en continuas migraciones por la inestabilidad entre faenas, mayoritariamente inmigrantes uruguayos y correntinos, y un grupo menor, estable y permanente, se afincaron en el pueblo.

La vivienda es un elemento de fijación de la mano de obra, dada en alquiler resultó un medio de presión para evitar huelgas; y no quedarse sin trabajo y sin casa.

Vivir en el pueblo fue símbolo de progreso, en comparación con el trabajo rural, y los trabajadores aspiraban a vivir en él con trabajo y casa; como instrumento de afincamiento, ascenso social y conciliación de clases (obreros, empleados, gerentes). Los empresarios lo utilizaron como inversión de ganancias: para hacer trabajadores buenos hay que darles la oportunidad de gozar de la vida. Los alrededores son agradables, con facilidades convenientes; y se hace lo necesario para asegurar la salud, felicidad y moralidad de todo el personal. (LLOYD, Reginald - 1911)

Con la experiencia de la fábrica de Fray Bentos o desde Paysandú en Uruguay, llegó el personal calificado para construir e instalar la nueva fábrica en Entre Ríos, aún más moderna que la primera. La mayoría, llegaba sin experiencia o entraba como menor de edad. Pero todos, desfilando de sección en sección de Fábrica Colón, aprendiendo un oficio y ascendiendo de departamento en departamento; fueron el factor de creación del pueblo industrial. El urbanismo y la arquitectura, las actividades comunitarias y el equipamiento, estuvieron al servicio de consolidar un colectivo social y de trabajo.

Angus Kennedy, escocés y hojalatero, firmó contrato en 1873, con traslado pago, para ir a Fray Bentos por 4 años: Servirá fiel y diligentemente... no se ausentará sin haber solicitado y obtenido la licencia, ni divulgará los secretos de sus negocios, sino hacer todo a su alcance para promover los mismos. El día ordinario de trabajo será desde la salida hasta la puesta del sol, verano e invierno. Se le permitirá dos horas por día para comer en verano y una hora de invierno, seis días en la semana... sin embargo presentará sus servicios y ayuda fuera de este horario, si así le exigieran los negocios de la Compañía. (LEVRATTO Eduardo - 1964)

La continuidad generacional aseguraba el recambio de obreros y reforzaba el espíritu de grupo; es común que los padres promovieran la incorporación de los hijos, a veces con tres generaciones que realizaron tareas en una misma sección. El hijo de Angus, nació en 1874 en Fray Bentos, ingresó como aprendiz de hojalatería en 1887, pasó por los oficios de medio oficial y oficial en esa sección... y su hijo Augusto, se incorporó en 1931 como peón y fue

ayudante de máquinas en el sector calderas... una hermana, Juana Kennedy, en 1905 se casa con Calep Aquistapace y van a vivir a Fábrica Colón, donde los Aquistapace trabajaron en la construcción del nuevo pueblo.

EL PUEBLO INDUSTRIAL DE LIEBIG



El éxito de la Compañía en la producción de extracto de carne en Fray Bentos, marcó la consolidación empresarial, incentivando la adquisición de tierras y estancias en Argentina; y en 1903, compraron el saladero O'Connor en Colón, Entre Ríos.

La fábrica de carne se superpuso a la traza del saladero, respetando la ubicación de los muelles, la sala de calderas, chimeneas y usina eléctrica, pabellones de “curado” y “envase”; y la llegada de los vacas desde el campo por una manga a la matanza.

La renovada y extendida arquitectura fabril crece longitudinalmente y paralelo al río Uruguay, porque el río era el medio de entrada de los insumos necesarios y la salida de lo producido. Sus 2 chimeneas se convirtieron en el elemento dominante del paisaje natural desde el río y en la estructura del territorio del pueblo industrial, donde se integró la vida social, económica y cultural de la comunidad de trabajadores.

Al construir la fábrica necesitó crear un pueblo configurando un sistema novedoso de ocupación territorial, lejos de la urbanística hispana en manzanas y más cerca del modelo paternalista: pueblo – fábrica, donde el todo es más importante que sus partes; un conjunto construido para alcanzar la mayor eficiencia en la producción.

El pueblo industrial nació adulto, en apenas 30 años, sin plaza central porque la fábrica era el foco de todo: un universo particular de valores compartidos e igualados en la dignidad del trabajo, donde el trabajo no se concebía como sacrificio sino como una oportunidad; y el esparcimiento, un merecimiento... dando lugar a una identidad propia.

El trazado urbano, definido por 2 calles desde y hacia la fábrica, refleja una clara estratificación socioeconómica donde la bisectriz divisoria es la Manga. Esta, con sendos alambrados y portones desde los corrales grandes hasta la Matanza, separaba el pueblo en 2 barrios de viviendas: el obrero y el inglés. La diferenciación se manifiesta en la localización espacial de los edificios y su organización, la arquitectura y los materiales utilizados según los diversos usos: productivo, residencial y deportivo.

La localización estratificada

al controlar el espacio fue factor relevante de orden social; y buscó consolidar un sentimiento de identidad: por pertenecer a determinado lugar, hacer su vida allí y ganar cierto grado de posición. (ROSENCRACE, Francis -1952)

Dentro del conjunto arquitectónico se distingue: la fábrica en relación al río y el puerto; la manga y los corrales desde los campos, las viviendas en tiras o corralones obreros y chalets para capataces, trabajadores y empleados; y el equipamiento comunitario, donde no incluyó la capilla, construida a pedido de los habitantes en 1950.

El pueblo fue privado, desde 1903 hasta 1975, cuando se institucionaliza su administración a cargo del Gobierno de Entre Ríos y la empresa cede calles y lotes. Las únicas instituciones públicas eran el Correo (1906), la Escuela (1908), la Policía y la Prefectura: era un logro conseguir un puesto nacional en una repartición que facilitó seguir una carrera, teniendo estabilidad y sueldo seguro... (BARRETO - 2003).. La Escuela existía desde 1895, bajo el área del Consejo Escolar; en 1899 (saladero) tenía 59 niños y en 1910 (fábrica), 171 niños. Fue Escuela Rural Saladero Colón, desde 1901; y en 1908, con gastos a cuenta de Liebig's, inaugurará nuevo edificio.

El equipamiento social, cultural y deportivo tuvo un rol importante en la construcción de identidad del pueblo. El apoyo económico por parte de la empresa tuvo objetivos propios y sirvió a sus intereses: la ayuda a la escuela, garantizará la educación y formación de probables futuros trabajadores; al centro de salud y farmacia, cuidará la salud física necesaria para la labor; disponer un comedor, asegurará buena alimentación y descanso; crear la niñería, permitirá el trabajo de las mujeres; y lo deportivo, buscará reforzar la cohesión entre pares y un fuerte espíritu de equipo.

El patrocinio de actividades comunitarias e incentivar la vida colectiva fue una estrategia dirigida a la organización como comunidad; para crear lazos más estrechos entre los obreros que llegaban de lugares diversos. (LUPANO, María Marta - 2009)

Así, surgieron Asociaciones: Los de Antaño, Juventud Unida, La Armonía con fiestas anuales donde los trabajadores desfilaban por las calles con banderas; emblemas de solidaridad, unión e interés conjunto. La entrega de medallas por 25 o 50 años de “servicio fiel” era un evento de relevancia, donde participaba el Gerente y su esposa; como retorno al obrero, lo hacía sentir parte y orgulloso de pertenecer al sistema.

Para 1907, el pueblo alcanzaba unos 1600 habitantes, con grandes progresos en su edificación; estableciéndose la Casa de Comercio: con almacén, tienda, zapatería, panadería, boliche, peluquería y surtidor de combustible. Administrado por terceros, comprando a precio de fábrica, la Compañía era proveedor de carne y con este servicio garantizaba a sus trabajadores estar bien vestidos y bien alimentados.

La Biblioteca Fábrica Colón se fundó en 1905 con 89 socios, por iniciativa de la directora de la escuela. En 1908, con 200 socios y 1000 obras, recibía una subvención mensual para pagar un bibliotecario y consiguió su edificio propio, construido por la Compañía; quizás porque: instruir a los obreros no daba lugar a ideas anarquistas

En 1905, se formó la Sociedad de Socorros Mutuos con 300 socios por el pago de una cuota: Sociedad liberal y filantrópica sin distinción de clases, estado y nacionalidad... para socorrer a los socios en la enfermedad... Los servicios incluían médico, hospital, medicamentos, operaciones, hasta subsidio por fallecimiento.

La institución emblemática fue el Club Atlético Liebig de 1904, con cancha de fútbol, básquet, bochas y pelota a paleta; salón de fiestas y cine; y otros clubes de deportes fueron el club de tenis y el club de golf en funcionamiento desde 1925 a 1980.

El deporte será para la Compañía, un instrumento pedagógico, al promover el juego colectivo donde el jugador debía cumplir normas y reglamentos; y al mismo tiempo, buscaba reforzar la cohesión entre pares y un fuerte espíritu de equipo, necesario tanto en la formación de la nueva comunidad como en la actividad productiva.

Los habitantes, al provenir de diferentes lugares, traían afinidades diversas... el club proveyó arraigo local/barrial que constituyó un lazo fuerte de identidad entre vecinos, y que traspasó los límites físicos del pueblo, vinculando en una identidad futbolística a los nuevos vecinos con los vecinos de afuera. En el sentimiento de pertenencia a un mismo club aparece un “nosotros” que contiene a todos los vecinos. (ABOY, Rosa- 2005)

Del TRABAJO a CASA y de casa al trabajo.

Me atrevo a usar las palabras de despedida de Juan Domingo Perón dirigidas a los trabajadores para disciplinar y evitar disturbios (Secretaría de Trabajo y Previsión Social, octubre de 1945), como metáfora para definir el modelo urbano del pueblo industrial donde un mismo territorio reunió la producción y vida de una comunidad.

Fray Bentos y Fábrica Colón respondieron a una concepción económico - social que consolidó los vínculos entre empresa y trabajador. El factor económico, es determinado por la dependencia al recurso natural imprescindible para la producción de alimentos y la necesidad de crear - fijar - dominar la fuerza de trabajo, ya que no existía previamente. El factor social, es consolidado por el fenómeno migratorio, cuya atracción fue conseguir trabajo y vivienda. Aunque no formaron un enclave típico de una corriente migratoria determinada; los poblados de Uruguay y Argentina, el entramado colectivo superó la heterogeneidad de nacionalidades.

¿Por qué la migración es el fenómeno creador del pueblo industrial?

Esta es mi hipótesis en la investigación histórica que estoy desarrollando con el Registro Obrero de Liebig's, fichas de obreros y obreras que abarca el período de 1926 - 1966, para conocer de donde provenían los trabajadores que llegaron a Fábrica Colón. Este proyecto, gracias a una Beca a la Creación del Fondo Nacional de las Artes (2016), contempla la organización, instalación y digitalización de los documentos.

La primera proyección estadística surge de examinar 340 fichas (30 % del total).

Mientras, en Fray Bentos con 1500 obreros (1910): el 50 % eran uruguayos y el 50% extranjeros. En Fábrica Colón (1926): 65% son argentinos y 35% son extranjeros.

50% - departamento Colón, Entre Ríos

15% - provincias argentinas: 7% Corrientes,

6% otras lugares de Entre Ríos

2% otras: Tucumán, Córdoba, Santa Fe, Misiones

20% - uruguayos: Fray Bentos, Paysandú

15% - europeos: Italia España, Rumania, Yugoslavia, Polonia

Conclusion

El pueblo industrial no existiría... nadie era de allí, todos vinieron de otro lugar; incluyendo la propia Compañía Liebig, que vino para ganar dinero y para ello dio vida a un pueblo... pueblo, necesario para contener un número de trabajadores estables y permanentes, al servicio de la producción, proporcionándoles un mundo propio. Empresa y trabajadores llegan “de afuera”... para compartir no sólo el mismo espacio de trabajo sino el mismo pueblo, el equipo de fútbol, el tiempo libre... en “un adentro”, que refuerza sus lazos como compañeros y jefes, vecinos y familiares.

La Compañía fue la responsable de la adquisición del territorio y la gestión administrativa de los campos, estancias y pueblos, organizó la fábrica y se encargó del alojamiento, sin delegar responsabilidades en el Estado. Tuvo todo el poder económico, y el político al asumir la conducción; y el poder social, al crear el hábitat de la vivienda. El paternalismo empresarial tenderá a desaparecer cuando el capital industrial llegue a contar con una fuerte ampliación del mercado de residencia y de la movilidad; o cuando la gestión de estos sectores sea asumida por entes públicos. (SICA, Paolo-1981)

La relación entre obreros y jefes - trabajo y casa fue la causa de la unión de todos: al desaparecer la ligazón de los miembros de la masa con su conductor desaparecen las ligazones entre ellos y la masa se pulveriza... salvo que el grupo genere alguna actividad que mantenga el sentido de comunidad. (FREUD, Sigmund-1992)

PUEBLO y FÁBRICA funcionaron como máquina perfecta. Los trabajadores llegaron, atraídos por la actividad industrial; y fueron expulsados, sin ella. El destino del pueblo industrial nunca estuvo en sus manos, ni en la de sus trabajadores-habitantes, ni siquiera cuando se formó Pueblo Liebig, con autonomía de la empresa.

Todo existió alrededor de la Compañía, ¿qué hubiera sido, si hubiera podido ser?. Apenas un engranaje de la actividad económica, el pueblo no ya industrial, salvo por las evidencias del patrimonio histórico, nunca tuvo una visión o rumbo propio ni colectivo. En el pueblo creado por las migraciones de trabajadores; hoy, el conflicto latente corre entre los derechos de los “nacidos y criados” a la vera del pueblo obrero y los nuevos migrantes del siglo XXI, los “venidos y quedados”, atraídos por la tranquilidad... con una diferencia importante: ¿cuál será el sentido de comunidad? Si la cultura del trabajo es la identidad pasada, hoy estamos ante una IDENTIDAD en CONSTRUCCION.

REFERENCIAS

- ABOY, Rosa. (2005) Vivienda para el pueblo. Espacio urbano y sociabilidad en el barrio Los Perales. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- BARRETO, Ignacio. (2003) Liebig's, fábrica y pueblo. Pueblo Liebig, Entre Ríos.
- BELL, Stephen. (2000) Redes sociais e inovação na indústria sul-americana na época da pré-refrigeração. Barcelona, España.
- BORETTO, René (2000) Historiografía de la ciudad de Fray Bentos. Uruguay.
- BORETTO, René y BURGÚÑO, María Julia. (2008) Los paisajes y el patrimonio agroalimentario. Gijón, España.
- BORETTO, René. (2010) Rio Uruguay: lazo indisoluble. Fray Bentos, Uruguay.
- CHIARAMONTE Susana, FINVARB Elena, ROTMAN Graciela. (2011) Tierra de promesas II. Las colonias judías del s. XX en Entre Ríos. Editorial de Entre Ríos.
- ENGELS, Federic. (1974) Sobre el problema de la vivienda. Buenos Aires.
- FREUD, Sigmund. (1992) Psicología de las masas y análisis del yo. Buenos Aires.
- FRIEDMAN, Yona. (1977) Utopías realizables. Barcelona, España.
- GARNER, John. (1992) The Company Town. Oxford, Inglaterra.
- HOBBSBAWN, Eric. (1988) Industria e Imperio. Barcelona, España.
- LEVRATTO Eduardo. (1964) Villa Independencia como pueblo subalterno. Mvdeo.
- LIEBIG, Justus von. (1865) El valor nutritivo de la carne. Munich, Alemania.
- LLOYD, Reginald. (1911) Impresiones de la República Argentina en el s. XX. London
- LUPANO, María Marta. (2009). La gran familia industrial. Espacio urbano, prácticas sociales e ideología (1870- 1945) Santiago Arcos editor, Buenos Aires.
- MONTOYA, Alfredo. (1970) Historia de los saladeros argentinos. Buenos Aires.
- PERREN, Richard. (1978) The meat trade in Britain 1840-1914. London, Inglaterra.
- ROSENCRANCE, Francis. (1952) Creating & industrial civilization. New York, EEUU.
- ROULLIET, Anthony. (1889) Les habitations ouvrières a L'Exposition Universelle. SICA,
- Paolo. (1981) Las ciudades especializadas del trabajo y el tiempo libre. Madrid,
- SUE, Eugenio. (1845) El judío errante. Francia.

CURRÍCULUM

Arquitecta. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad Buenos Aires. 1986. Master en Gestión Cultural, Patrimonio y Turismo. Fundación Ortega y Gasset. 2002. Miembro TICCIIH, Comité Argentino Conservación del Patrimonio Industrial. 2009.

Creadora del Espacio marca LIEBIG, cuya misión es visibilizar el patrimonio industrial de Pueblo Liebig a partir de acciones culturales que entrecruzan la investigación histórica y las nuevas tecnologías.

PUBLICACIONES

Fotografía en Palabras. La Liebig de Marti. Ediciones Marca Liebig, (2008)

Memorias Obreras de la Liebig. Patrimonio Industrial Alimentario de la producción y trabajo de la carne. Editorial Académica Española, Alemania. (2012)

Love and identity in the Mexican migration to Italy
Paulina Sabugal Paz
Pisa University
Italy, Mexico
pau.sabugal@gmail.com

Abstract

Seventy- three per cent of Mexican migration to Italy are women (Institute of Mexicans Abroad, 2016) and most of them, women who have fallen in love with an Italian man. They said they had left a job, a house and a family to realize a kind of European dream. Unfortunately, sometimes the dream does not go as planned. Through a detailed analysis of 35 interviews with migrant Mexican women from different Italian regions and by using an ethnographic approach; this article argues that there is a love migration phenomenon in Italy. This kind of migration, which has not been motivated by a political or economical reason, is out of the Mexican migration studies for its apparently low numerical consistency. As a result, the process of being a woman in another country is most of the times ignored. Hence to work with identity, love and migration some important questions may arise: How is it to be a wife, a mother or a widow when migrating? How does the identity have to change or adapt? What are the cultural heritage patterns that are followed and what are the ones that are lost? The study invites to explore this questions from a interdisciplinary approach to discover another side of the migration phenomenon.

Keywords: auto representation, love migration, identity, simbolic violence, bicultural relationship, narrative, gender.

Resumen

Setenta y tres por ciento de la migración Mexicana en Italia son mujeres (Instituto Mexicanos en en Exterior, 2016) que en su mayoría, llegaron por haberse enamorado de un italiano. Ellas cuentan haber dejado trabajo, casa y familia para llevar a cabo una especie de “Sueño Europeo”. Desafortunadamente, muchas veces el sueño no es como se planea. A través del análisis detallado de 35 entrevistas realizadas a mujeres migrantes mexicanas establecidas en diferentes regiones de Italia y utilizando un enfoque etnográfico; este artículo propone que existe un fenómeno de migración del amor en Italia. Este tipo de migración, que aparentemente no se encuentra motivada por una razón política o económica, está fuera de los estudios migratorios en Mexico por su baja consistencia numérica. Como resultado, el proceso de ser mujer en otro país es con frecuencia ignorado. En el trabajo con la identidad, el amor y la migración; surgen importantes preguntas: ¿Qué significa ser esposa, madre o viuda cuando se migra? ¿Cómo es que la identidad tendría que cambiar o adaptarse? ¿Cuáles son los patrones culturales de México que aún se siguen y cuáles se pierden? Esta investigación exhorta a explorar tales preguntas desde un enfoque interdisciplinario para descubrir otros ángulos del fenómeno migratorio.

Palabras clave: auto representación, migración del amor, identidad, violencia simbólica, relación bicultural, narrativa, género.

Introducción

Según el registro del Instituto de Mexicanos en el Exterior (IME) , el número de mexicanos en toda Italia ascendía a 4 127 en el año 2016. Son 12 027 320 de mexicanos en el extranjero (IME, 2016), de los cuales el 97.33% viven en Estados Unidos de América (USA) y el 2.21% restante (262,570) radican en Europa (40%), Asia (4%), Oceanía (2%) y África (0.35%). A diferencia de

la población mexicana en USA -que suelen ser hombres que migran para trabajar-, la mayoría de este 2.21% en el resto del mundo lo conforman mujeres (54%).

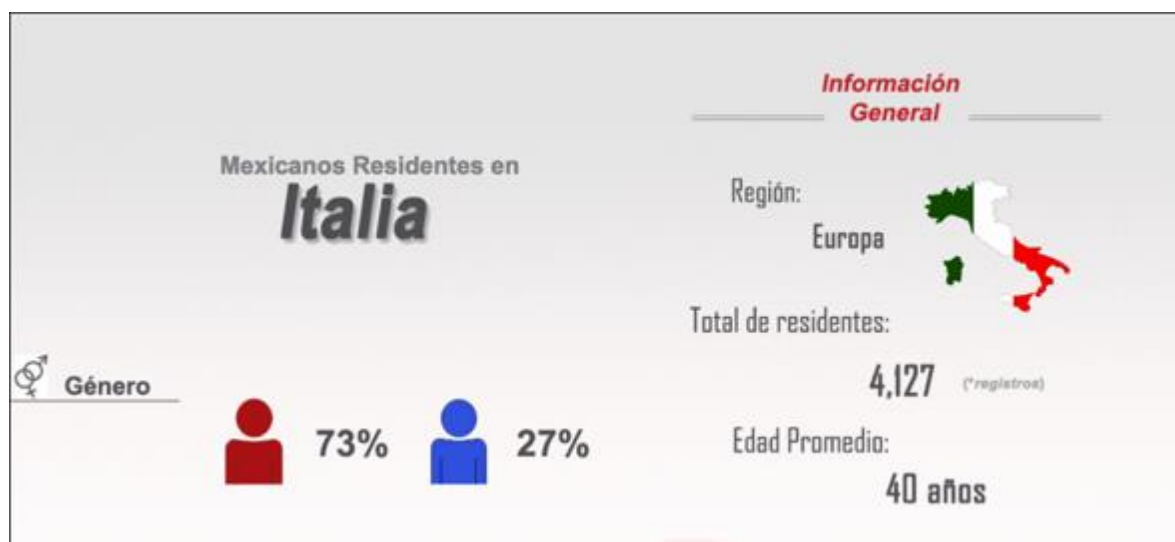


Ilustración 1 Mexicanos Residentes en Italia. Instituto de Mexicanos en el Exterior (IME) 2016. Los datos arrojan que los mexicanos y mexicanas en Italia, son en su mayoría mujeres amas de casa (24%); lo que supera en número a los empleados para empresas particulares, los estudiantes y los misioneros (a pesar de ser México uno de los países en América Latina con más fieles católicos).



Ilustración 2 Ocupación de los mexicanos en Italia. (IME 2016).

Sin embargo, no queda claro si estas estadísticas toman en cuenta la doble ciudadanía de niños nacidos de parejas italo- mexicanas o de las mexicanas que a través del matrimonio, obtuvieron la ciudadanía italiana.

Distribuzione per regione negli ultimi anni

Stranieri residenti con cittadinanza messicana al 1° gennaio di ogni anno.

<i>Regione</i>	2016	2015	2014	2013	2012	2011	2010
Abruzzo	70	73	86	74	66	73	71
Basilicata	7	8	10	9	6	9	8
Calabria	74	65	70	55	52	72	107
Campania	159	150	153	138	128	151	135
Emilia-Romagna	240	247	252	233	216	241	240
Friuli Venezia Giulia	88	86	91	95	83	94	85
Lazio	1.339	1.314	1.557	1.033	928	1.564	1.441
Liguria	74	77	82	72	67	63	56
Lombardia	759	748	746	662	604	689	646
Marche	68	66	66	63	55	64	59
Molise	6	5	3	4	4	3	3
Piemonte	250	243	257	255	229	237	200
Puglia	87	74	76	67	61	66	54
Sardegna	52	44	47	38	39	32	25
Sicilia	126	139	132	123	115	109	110
Toscana	282	280	288	288	269	309	261
Trentino-Alto Adige	59	54	59	51	47	54	48
Umbria	67	58	60	63	64	67	53
Valle d'Aosta	3	3	3	5	5	6	4
Veneto	317	310	319	315	296	294	272
Totale ITALIA	4.127	4.044	4.357	3.643	3.334	4.197	3.878

Ilustración 3 Distribución por regiones en los últimos años. Extranjeros de nacionalidad mexicana residentes en Italia al 1° de enero de 2016. Instituto Nacional de Estadística Italiano (ISTAT)

Es importante señalar que los mexicanos y mexicanas que migran al exterior, no están obligados a registrarse en las embajadas u oficinas consulares al momento de su llegada; se presume por lo tanto, que son cerca de 2000 las personas que actualmente se encuentran en Italia en una situación migratoria irregular. Se trata principalmente de mujeres mexicanas que entran a Italia con la visa turística, y permanecen en espera de casarse y así poder cambiar su estatus migratorio frente a las autoridades italianas. Esto les permitiría eventualmente conseguir un trabajo y/o estudiar, pero por el momento no tienen otra opción que esperar o trabajar “en negro” como camareras o niñeras, donde la explotación y la discriminación se presentan casi de manera inmediata (Grasso, 2010). La espera, muchas veces, puede ser larga y las promesas con las que originalmente llegaron, empiezan a volverse confusas y poco claras.

México e Italia

“Italia y México sufrieron casi simultáneamente una intensa conmoción política, cultural y económica en las primeras décadas del siglo XX, que trajo consecuencias de largo plazo impulsando cambios profundos en la trayectoria histórica de ambos países. Italia se vio envuelta en la Primera Guerra Mundial (1915- 1918), en una difícil y agitada posguerra (1919- 1921) y en un complejo proceso revolucionario que llevó a la transformación del país bajo un régimen nacionalista autoritario con tendencias totalitarias: el fascismo (1922- 1943). México, por su lado, experimentó la Revolución Mexicana (1910-1919), que tuvo diversas etapas con una dinámica complicada y produjo la formación de un régimen nacionalista autoritario con características sui generis y de larga duración (1920-2000)” (Savarino, 2012, p.43).

La migración mexicana en Italia ha sido fluctuante y no ha crecido de manera exponencial. La inmigración masiva de latinoamericanos y latinoamericanas en Europa en general y en Italia, en particular, es un fenómeno que caracteriza el final del siglo XX y que se inserta en un proceso más amplio de desplazamientos importantes de población, producto también de las dinámicas actuales de globalización. Así mismo en Italia, por lo que se refiere a América Latina, la primera ola, que se visualiza en los años setenta del siglo pasado, tiene como protagonistas chilenos/as y argentinos/as que salen de sus propios países por motivos políticos mientras que la segunda, que caracteriza los años noventa, es protagonizada esencialmente por mujeres peruanas y ecuatorianas que abandonan su país por motivos económicos.

La migración mexicana en Italia no responde a tales motivos, o al menos no de manera evidente. En el trabajo con las informantes, se han encontrado motivaciones bastante amplias de las cuales a veces la persona no es consciente o bien no quiere hablar directamente. El amor se vuelve un elemento útil para el estudio de un fenómeno social, pero se vuelve también una justificación cómoda e instrumentalizada en la que se invisibilizan otros aspectos. En Italia, el 15% de los matrimonios corresponde a uniones biculturales. A pesar de que los mexicanos en Italia representan sólo el 0,08% de los extranjeros, es uno de los grupos de mexicanos más grandes en Europa junto con España, Alemania, Inglaterra y los Países Bajos.

Metodología

Dado que es una investigación principalmente de carácter cualitativo, el interés se centra en los sujetos sociales y no sólo en los datos estadísticos, lo que permite evidenciar desde otro enfoque, los procesos del constructo identitario ante los que se enfrenta el fenómeno migratorio.

Si bien la investigación se ha apoyado en diversas fuentes cuantitativas como reportes estadísticos sobre la migración de mexicanos en Europa e Italia, el recurso metodológico cualitativo central es la etnografía. Se han llevado a cabo entrevistas (semi estructuradas y a profundidad), observación participante y se han recolectado testimonios de distintas mujeres mexicanas que radican en Italia. El análisis de las entrevistas parte de tomarlas como un sustento comunicativo y narrativo del discurso identitario, y como una vía para discutir y confrontar la teoría de esta investigación, trabajando con un estudio de caso paradigmático a nivel sociocultural: la migración de las mexicanas en Italia.

El trabajo de investigación de campo se centra en la realización de entrevistas en las regiones cuya presencia de mujeres mexicanas sea más significativa a nivel estadístico. Desde finales de año 2016 a la fecha, se han realizado 35 entrevistas a profundidad en las regiones de Lazio, Toscana, Liguria, Lombardia, Veneto y Cerdeña.

Classifica per regione

Classifica delle regioni italiane ordinata per numero di residenti messicani .

Regione	Messicani				% su tutta la popolaz. straniera	Variazione % anno precedente
	Maschi	Femmine	Totale	%		
1. Lazio	570	769	1.339	32,4%	0,21%	+1,9%
2. Lombardia	231	528	759	18,4%	0,07%	+1,5%
3. Veneto	74	243	317	7,7%	0,06%	+2,3%
4. Toscana	77	205	282	6,8%	0,07%	+0,7%
5. Piemonte	70	180	250	6,1%	0,06%	+2,9%
6. Emilia-Romagna	59	181	240	5,8%	0,04%	-2,8%
7. Campania	32	127	159	3,9%	0,07%	+6,0%
8. Sicilia	15	111	126	3,1%	0,07%	-9,4%
9. Friuli Venezia Giulia	20	68	88	2,1%	0,08%	+2,3%
10. Puglia	13	74	87	2,1%	0,07%	+17,6%
11. Calabria	8	66	74	1,8%	0,08%	+13,8%
12. Liguria	16	58	74	1,8%	0,05%	-3,9%
13. Abruzzo	17	53	70	1,7%	0,08%	-4,1%
14. Marche	20	48	68	1,6%	0,05%	+3,0%
15. Umbria	17	50	67	1,6%	0,07%	+15,5%
16. Trentino-Alto Adige	21	38	59	1,4%	0,06%	+9,3%
17. Sardegna	19	33	52	1,3%	0,11%	+18,2%
18. Basilicata		7	7	0,2%	0,04%	-12,5%
19. Molise		6	6	0,1%	0,05%	+20,0%
20. Valle d'Aosta	1	2	3	0,1%	0,04%	0,0%
Totale ITALIA	1.280	2.847	4.127		0,1%	+2,1%

Ilustración 4 Clasificación de las regiones italianas ordenadas por número de residentes mexicanos (Hombres/ Mujeres). (ISTAT, 2016)

Las mujeres entrevistadas son de diversas edades, ocupaciones, procedencia geográfica y estrato social. Llevan diversos años o incluso meses viviendo en Italia y todas tienen como común denominador el haber llegado por amor. Este artículo, hipotiza por lo tanto que existe una “migración del amor” (Russell 2009) en donde hombres, pero sobre todo mujeres abandonan su vida en México con tal de llevar a cabo su sueño de amor; un sueño permeado por la mirada que América Latina tiene de Europa.

A continuación se muestra un ejemplo de modelo (Hirsch, 2003), que ha sido útil en la realización de un reporte descriptivo e informativo con los datos obtenidos a través de las entrevistas y la observación etnográfica, haciendo visibles algunas de las categorías más comunes mencionadas durante por las informantes como son la experiencia laboral, los hijos, los años de casada y su experiencia migratoria.

Pseudonym	Age	Marital Experience	Parity	Education	Work Experience	Family Background	Migration Experience
Marcela	42	Married for 3 years	0	Bachelor's Degree	Used to work as a customer service. She does not work anymore.	She is from Guadalajara where her parents, two sisters and a brother still live . They were not agree about moving to Italy without getting married but she insisted she first need to know better Alessandro.	After a long distance realtionship with Alessandro, 10 years older than her, she decide to move to Rome and work in the souvenir store property of her husband. After one year, he was diagnosed with cancer and will go through 8 years of chemo. They got married in the hospital and after he passed away, she decided to stay in Italy because in Mexico she has no longer have a life.

Descriptive Information, Life History Informants in Lazio

Ilustración 5 Información descriptiva de las historias de vida de los informantes en Lazio.

A través del análisis de los ideales amorosos que se visibilizan en las entrevistas, es posible identificar lo que se reconoce como identidad y las asimetrías de poder (Foucault, 1991) que entran en juego, sea a través de los roles de género o de la relación poscolonial entre dominador/ dominado en donde muchas veces hay un consenso tácito (Fanon, 2007).

La identidad inventada del mexicano

Este artículo aborda los procesos de construcción identitaria, desde la teoría de las representaciones sociales de Émile Durkheim. Las representaciones sociales se definen como un conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado (Abric, 1994), una forma de conocimiento complejo y compartido que tiene una “intencionalidad práctica” y contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social (Jodelet, 1989).

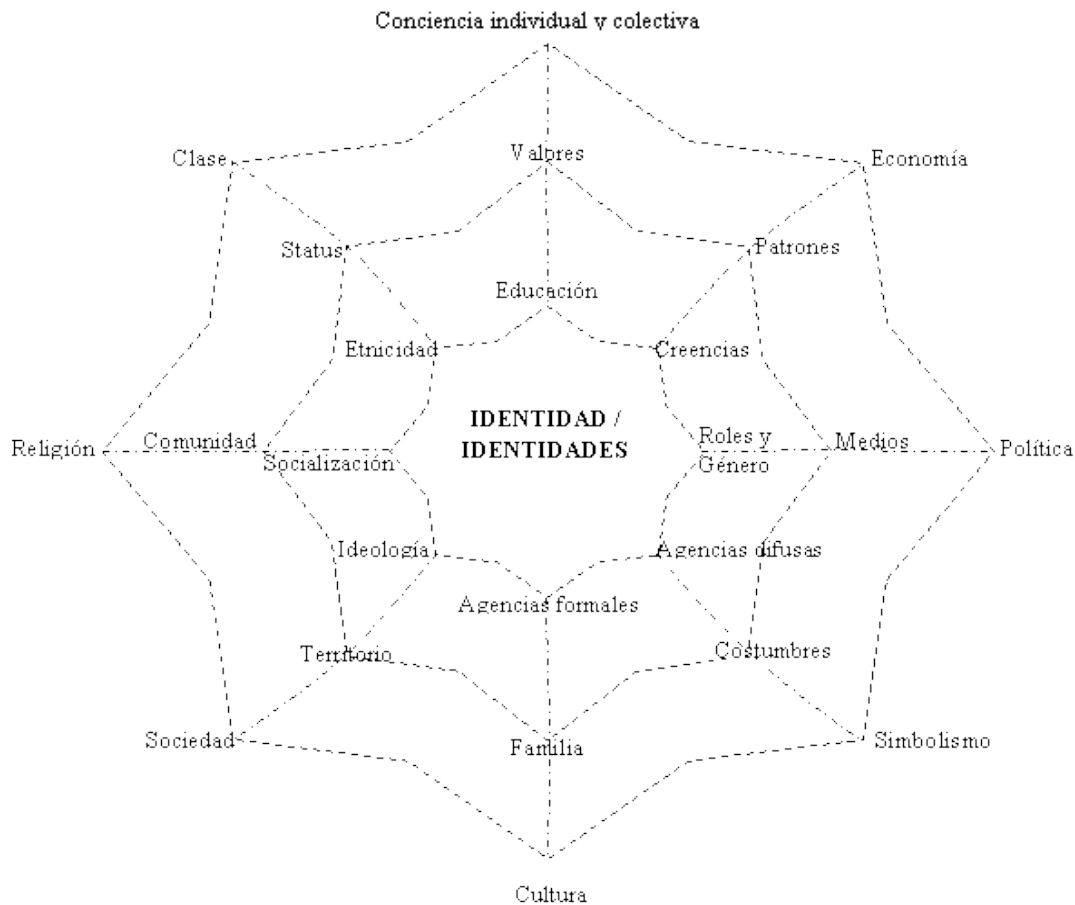
En el surgimiento de la identidad como dimensión hegemónica, están los estudios sociales de los años sesenta para reconstruir inicialmente la genealogía de un término complejo, que sostiene sus raíces al interno de un articulado orden de reflexión (Pizzorno, 2007, 2008; Remotti, 2010; Bauman, 2003).

El concepto de identidad ha ido mutando en tanto que involucra a su vez otras categorías: los valores, la educación, las clases sociales, el territorio, la etnicidad y el género. La identidad está siempre sujeta al cambio ante los estímulos externos. Dado su carácter mutable y caprichoso, la identidad podría considerarse una invención o un error inevitable del cual el individuo no puede prescindir; una “sustancia imaginada” (Remotti, 2010).

La “invención identitaria” (Remotti, 2010), responde a las distintas representaciones sociales de la cultura de la cual forma parte y a los fines que a ésta convengan. Así, la identidad puede ser construida bajo las representaciones sociales de etnia (los rasgos físicos, el color de la piel), religión (cultos, rituales, sistema de creencias), territorio (espacio geográfico, vivienda) y/o familia (valores, principios, nombre); además de responder a la enorme influencia histórico-política, los mitos que la fundan o la disgregan y los símbolos que la acompañan.

Dichas representaciones sociales constituyen un proceso identitario a nivel colectivo; sin embargo, no hay que olvidar los mitos particulares e idiosincráticos que definen la identidad individual. En la identidad histórica o colectiva, hay resguardo y pertenencia, una especie de anonimato. El individuo va fluctuando entre lo particular y lo general de estas representaciones sociales. No obstante, ante la carencia de alguno de estos elementos, el constructo identitario se ve agredido. Por ejemplo, ante la ausencia del territorio, el individuo sufre una mutilación que se traduce como estigma en el sistema de referencias identitarias del sujeto. “Es decir, se pasa al territorio representado internamente por los actores sociales e incorporado a su sistema de valores, sea en términos instrumentales, sea en términos simbólicos.” (Giménez, 2007, p.22).

REDES CONCEPTUALES DE LAS IDENTIDADES INDIVIDUALES Y COLECTIVAS



La idea de afianzar la identidad (individual y colectiva), lleva a la ilusión de generar comunidad. Anderson (1983) utiliza el término de “comunidades imaginadas” para referirse a una construcción de nación con base en el poder de cohesión de la imaginación colectiva o de las imágenes compartidas. Bajo dicho concepto define nación como:

“una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. [...] Se imagina como comunidad, porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal.” (p.271) Por lo tanto, la idea de crear o pertenecer a una comunidad mexicana en Italia, es una ilusión, una fantasía identitaria ante el shock que provoca la migración y una respuesta al rechazo de la sociedad anfitriona.

Después de la independencia de la Nueva España y la constitución de México como nación, la construcción de una identidad compartida se vuelve prioritaria para la governance del país. La construcción de un nuevo estado- nación pone en evidencia las dos principales categorías identitarias en el país: la indígena y la que se generó con la colonia. Y es justamente la noción de los imaginarios que se construyen entre América y Europa, lo que resulta una clave de análisis

para el constructo identitario, la cual se liga simultáneamente con los planteamientos poscoloniales.

En México, el proceso identitario no se identifica del todo ni con el mundo indígena que le dio origen, ni con los colonos españoles del Siglo XVI. Las rivalidades y los rencores históricos, son factores que pesan aún en la construcción de las distintas representaciones sociales. El peso del colonialismo y la conquista, es inevitable (Fanon, 2007).

En el caso de las mujeres migrantes mexicanas entrevistadas, se manifiesta una carga de melancolía y nostalgia en su intento de auto representarse. El complejo de inferioridad que surge como fruto del colonialismo y que actualmente se traduce en racismo y clasismo (incluso entre las mismas mexicanas), merman la auto percepción y la auto representación hacia al exterior. Hay un conflicto entre la pertenencia y la distinción, la demarcación y autonomía. La disputa entre los atributos de pertenencia social (grupos, categorías, colectivos) y atributos particularizantes (idiosincrasia del sujeto en cuestión), parecen ser para estas mujeres, una lucha constante en su proceso de auto representación frente a la migración.

“A veces siento que me excluyen más las otras mexicanas que viven aquí en Milán que las italianas; ellas (las mexicanas) nunca me invitan a nada.” (Alejandra, mujer de origen indígena zapoteca casada con un milanés desde hace 4 años, se rehúsa a aprender italiano, pues considera que con hablar español y zapoteco es más que suficiente.)

Si bien, son varios los ángulos y aristas de la identidad, en la investigación que da pie a este artículo, se utiliza al género como un lente que permite explorar y analizar la experiencia migratoria en relación al constructo identitario. Hoy más que nunca, existe una revolución y un cambio notable en el modo en que las mujeres definen su rol en la sociedad contemporánea, lo cual influye también en los modelos de masculinidad predominante en todo el mundo. El modo de “ser mujer” en una sociedad, ha incidido inevitablemente en el modo de “ser hombre”.

Actualmente en América Latina, el género se ha convertido en un discurso particularmente crítico a través del cual muchas mujeres afirman estar a la búsqueda de una “identidad moderna” (moderna entendido como –no tradicional-).

El amor como representación

Lo que mucha gente llama amar
consiste en elegir una mujer y casarse con ella.

La eligen, te lo juro, los he visto.

Como si se pudiera elegir en el amor,
como si no fuera un rayo que te parte los huesos y
te deja estaqueado en la mitad del patio

Julio Cortázar

El género y la sexualidad son construcciones culturales que facilitan una forma de estar dentro la sociedad, una fuente de identidad (Hirsch 2003, Butler 2007). Si bien, hablar de género implica no hablar sólo de mujeres, la investigación decidió centrarse en ellas por dos motivos centrales: el primero es su relevancia numérica, y el segundo es el rechazo que manifestaron varios de los hombres a la entrevista. El amor es una debilidad contestaron algunos varones, otros tantos prefirieron no hablar al respecto en tanto que el itinerario migrante de México a Italia, había terminado con un divorcio o separación de su cónyuge italiana y otros simplemente no querían dar detalles de su vida privada.

Las mujeres entrevistadas tenían previo conocimiento de que se trataba de una investigación en curso y se partía con la premisa de contar la historia de amor, misma que terminaba por ser una historia de migración. Durante la narración de sus historias de vida antes y durante la experiencia migratoria, hablaban también de episodios de violencia, discriminación y racismo que tenían que ver con el hecho de ser mujeres, migrantes y latinas.

Las instituciones como la familia y la iglesia católica, han convertido al matrimonio en una institución social y económica, que se ha vuelto crucial en el análisis de la construcción y reconstrucción del género. Las construcciones sociales y culturales cambian con la migración en tanto que se conjugan los estereotipos de género del país de origen con los del país de llegada. Los modos de relacionarse, las prácticas sexuales y reproductivas también se modifican de acuerdo a la experiencia migratoria de los individuos.

Es importante puntualizar en que las mujeres migrantes mexicanas entrevistadas, subrayan que no están en Italia para buscar un trabajo mejor al que tenían en México ni tampoco para mejorar su situación económica. Ellas cuentan que tenían un buen trabajo, un coche, un lindo apartamento, dinero, amigos y una vida social; un día se enamoraron, e impulsadas por su pareja, deciden migrar con la idea de llevar a cabo un sueño que pareciera que en México es cada vez más difícil de realizar: el matrimonio. La mayoría de ellas, afirma que esto se debe al machismo. Como consecuencia, los hombres mexicanos pareciera que quieren literalmente escapar de todo aquello que se asemeje a una relación. A pesar de las promesas de amor y matrimonio por parte de sus parejas italianas; el escenario, cuando llegan a Italia no es lo que se esperaban. La mayoría llega a los pueblos natales de sus cónyuges y no a las grandes ciudades. Se enfrentan a una Italia que actualmente está atravesando por un periodo de crisis: no hay trabajo para los jóvenes y el odio hacia los migrantes que día con día llegan al país va in crescendo. Muchas de ellas se encuentran con que se casaron con un hombre que no encuentra trabajo y que la llevará a vivir con su madre y sus hermanas, donde el rol de la mujer está bien delimitado y donde al no cumplirlo, todo el peso de la discriminación cae sobre ellas por no saber cocinar bien un plato de pasta, no hablar correctamente el italiano o simplemente por ser más oscuras de piel. Con esto se rompen dos estereotipos: el primero es que la mujer latinoamericana viene a Italia para emanciparse y liberarse, el segundo es que a pesar de venir de un país en vías de desarrollo, muchas veces son ellas las de mayor poder adquisitivo que sus maridos o sus familias.

“En México el problema es que te tratan bien pero luego te ponen los cuernos. En Italia te tratan mal pero al menos sabes que no están con otras mujeres porque al final los italianos son muy familiares.” (Rita, 45 años, divorciada, vive en Florencia con sus dos hijos italo- mexicanos desde hace más de 20 años)

El sueño a realizar se trata de casarse y tener una familia, pero una vez cumplido, se quejan de quedar convertidas en simples amas de casa. Algunas de estas mujeres, pasan de pertenecer a la clase alta mexicana a ser parte de la clase media italiana. La migración las lleva a tener un desplazamiento de clase, no son más las mujeres que solían ser. Esto destaca la fuerza, la actualidad y la profundidad social del ideal social vinculado al matrimonio. Sin embargo, en términos de conveniencia, ¿realmente conviene casarse con un italiano?

No existe un migrante neutro; el sexo de una persona, el género y la orientación sexual; juega de manera inevitable con cada una de las fases de la experiencia migratoria. Los matrimonios biculturales son como un micro laboratorio intercultural en donde es posible ver con más claridad los procesos de integración (y de exclusión) de los migrantes.

Para Simmel (Cattarinussi 1999, Sabido 2013), el amor es una experiencia totalizadora en tanto que involucra el Yo en toda su entereza. Sin embargo, también es una forma de interacción única que “pone en relación a dos totalidades, dos sujetos listos a ponerse en juego, a exponerse al riesgo a veces mortal de dejarse contaminar por el otro, de dejarse alterar o transformar, sin caer aún en la trampa del olvido o de la anulación del otro, porque el amor exige diferenciación, el recíproco reconocimiento de dos individualidades únicas e insustituibles.” (Pulcini 1997, 646). Simmel ve en esa función de riesgo que cumple el amor, una característica que lo vuelve imprescindible para el orden social. Los sentimientos representan una traducción social y culturalmente elaborada de las emociones, así como uno de los fundamentos del orden social en cuanto instrumentos de comunicación, socialización y control (Pulcini 1997, Toffanin 2014).

Hay una serie de representaciones, prácticas y significados asociados al amor que parecen intensificarse cuando se atraviesa por la experiencia migratoria. El amor se vuelve entonces un elemento relevante en el análisis de procesos reconocidos como identitarios. Es como si a través del constructo del amor, las mujeres entrevistadas para esta investigación reconocieran su modo de estar en el mundo.

Sin embargo, en varias representaciones del amor romántico se hacen evidentes las asimetrías de poder (Foucault, 1992), lo cual problematiza al sujeto, la identidad cultural y la auto-representación. Desde el punto de vista de los estudios poscoloniales que aún hoy se cuestionan y problematizan la relación entre América Latina y Europa, surge la cuestión respecto a la pareja bicultural como un modelo que facilita las dinámicas de subordinación consensuada.

Pero entonces, ¿es el sueño del amor romántico lo que empuja a estas mujeres a migrar a la subordinación y a la sumisión doméstica? De ahí se desprende una gran contradicción: el objetivo inicial es alejarse de un modelo machista en donde parece imposible establecer una relación comprometida con posibilidades de construir una familia. Sin embargo, al llegar a Italia como parte de una Europa supuestamente emancipada, se encuentran con que el machismo no tiene nacionalidad y que por ende, no es un rasgo exclusivo sólo de México y/o de los países latinoamericanos como originalmente pensaban. Hombres y mujeres asumen en sus propios roles de género, diversas representaciones estereotipadas del amor que corresponden a los referentes culturales del país de origen

El amor en las parejas biculturales parte entonces de un referente común, basado en un repertorio social y cultural compartido, pero utilizado en modo diverso. El modelo de la masculinidad europea vs. la feminidad latinoamericana: dos estereotipos que se encuentran; además de un tercer estereotipo, que es el que tiene la sociedad italiana de sus propias mujeres.

Sin embargo si bien la experiencia migratoria por amor ha resultado negativa cuando se asocia a relaciones potencialmente oprimientes, resulta positiva cuando en efecto, da pie al empoderamiento femenino. Varias de las informantes manifiestan que a pesar del

desplazamiento de clase, y de las dinámicas racistas y de discriminación que las circundan en la sociedad italiana, han logrado, además de hacer una familia, lograr un desarrollo profesional y económico.

“Yo con mi familia teníamos una estética. Yo era muy buena y tenía mis clientas. Luego conocí a Alessandro, me embaracé y pues me vine a Roma. Acá no hacía nada, él sí se iba a fiestas que porque se aburría. ¡¿Y tú piensas que yo no?! Pensaba... luego me embaracé otra vez y pues menos. (...) Ahorita ya estoy en un curso de “Trucco permanente” y me gusta mucho, y ya hasta la otra vez me pagaron y todo. Mis suegros, me cuidan a los niños.” (María, 27 años. originaria de Yucatán, vive en Roma desde hace 4 años)

Sin embargo las dinámicas de clasicismo que se daban en México se reproducen con y a pesar de la migración. La mujer mexicana busca hacer una distinción con el resto de las migrantes latinoamericanas en Italia que como ellas, entran en la categoría legal de “extracomunitarias” (personas cuyo origen está fuera de la comunidad europea). La lucha por esta distinción también se relaciona con los estereotipos que se le atribuyen a las mujeres latinoamericanas en Italia: la hipersexualización (Toffanin, 2015), es decir, visualizar a la mujer latina como un sujeto sexual y erotizado por su procedencia “exótica”; y el de la mujer interesada y convenenciera, cuyo único interés es el económico y/o social que pueden tener al casarse con un italiano dado que provienen de un país del Tercer Mundo. Ante este tipo de violencia simbólica (Bourdieu, 1977), muchas mujeres prefieren asumirse como italianas, discriminando incluso a otras migrantes.

“Yo no soy migrante, yo vine en avión, no en lancha. Además, yo vine a casarme, no a trabajar de sirvienta” (Daniela, 37 años, originaria de Ciudad de México, solía ser una wedding planner, hoy es ama de casa)

Las mujeres se enfrentan a situaciones de violencia no sólo de parte de su cónyuge o de la sociedad a la que intentan integrarse, sin siquiera darse cuenta que están siendo víctimas de discriminación y/o racismo; también hay una fuerte presión de parte de las mujeres que podrían resultar más cercanas a su entorno: suegras, cuñadas, vecinas. Se reconoce a través de los testimonios de las informantes, que hay una violencia que se ejerce de hombres a mujeres y de mujeres a mujeres.

Las experiencias migratorias vehiculadas por el amor, se enfrentan a significados múltiples y heterogéneos que tienen que ver con el amor romántico, la dependencia y el sacrificio por la relación y lo que significa construir una familia en “armonía y reciprocidad”. El amor termina por justificar ante los demás, pero sobre todo ante ellas mismas la propia migración, se convierte en un valor social que las identifica.

Narración y auto representación

A partir de la narrativa que nace a raíz de las entrevistas, es posible a través de los sentimientos y emociones que manifiestan, profundizar desde el punto de vista de los sujetos y desde el horizonte simbólico y social en que se sitúan los procesos en que el género es construido como <<práctica social continuamente realizada>>. (Connell 2006, Toffanin 2014)

En las reconstrucciones narrativas sobre las relaciones amorosas que llevan a estas mujeres a la migración, hay también una reconstrucción identitaria que se logra justo a través del acto de “narrar”. En el narrar, hay representación y una ilusión de identidad que se construye a través de la memoria y se traduce en parte de la historia oral del sujeto. En el contexto migratorio en el que se ubican estas mujeres, la narración se vuelve al mismo tiempo identificación y auto-representación.

En la narración que surge a través de la entrevista, se activan y se hacen evidentes aquellas dimensiones que constituyen a estas mujeres y que se han perdido con la migración, lo que en consecuencia, las ha debilitado en su reconocerse y auto representarse.

La narración está condicionada por la memoria y es a través de ésta que muchos patrones culturales hereditarios sobreviven a pesar de la migración. Si bien la memoria es el vínculo que se tiene con el pasado para hacer una interpretación del presente; en el caso de las entrevistas se develan los constructos imaginarios que se tienen respecto a la relación entre América Latina y Europa.

Las entrevistas, junto con la observación etnográfica, han sido construidas como “historias de vida; lo cual permite un análisis sobre el sustento narrativo de las informantes que permite profundizar en la crisis de pertenencia, identidad y herencia cultural. Se vuelve evidente que hay un shock en los procesos culturales, la experiencia de viaje migratorio, los mecanismos de integración y los continuos esfuerzos por mantener una “identidad nacional” que hoy se encuentra agredida.

Los patrones culturales que preservan los estereotipos y roles sociales de lo que significa ser mujer, madre, esposa, viuda; ante la migración se ven modificados, rotos o por el contrario, exacerbados. Marcela por ejemplo, es una mujer de 42 años, viuda desde hace ocho, que es incapaz de regresar a México en gran medida por el peso social que significa en su entorno ser viuda. De un modo u otro, ella considera que vino a casarse y construir una familia, y falló. Otro ejemplo, que evidencia la dificultad de asumir el rol de una madre latina en Italia es cuando se trata de la educación de hijos biculturales, en donde socialmente pareciera no haber en soporte para ni siquiera hablar la lengua materna.

“Mi hija cuando le hablo en español me entiende todo perfecto, pero yo creo que luego le da flojera o pena. (...) En la escuela la maestra me dijo el otro día, así como jugando, que ya todos en la escuela estaban aprendiendo el español gracias a que mi hija se confunde.” (Elvira, 36 años, vive desde hace 5 años en la Isla de Capri en el sur de Italia)

Las instituciones culturales influyen en la representación al imponer modelos culturales a través de las canciones, la publicidad, el cine, el teatro, la literatura, la televisión, etc.



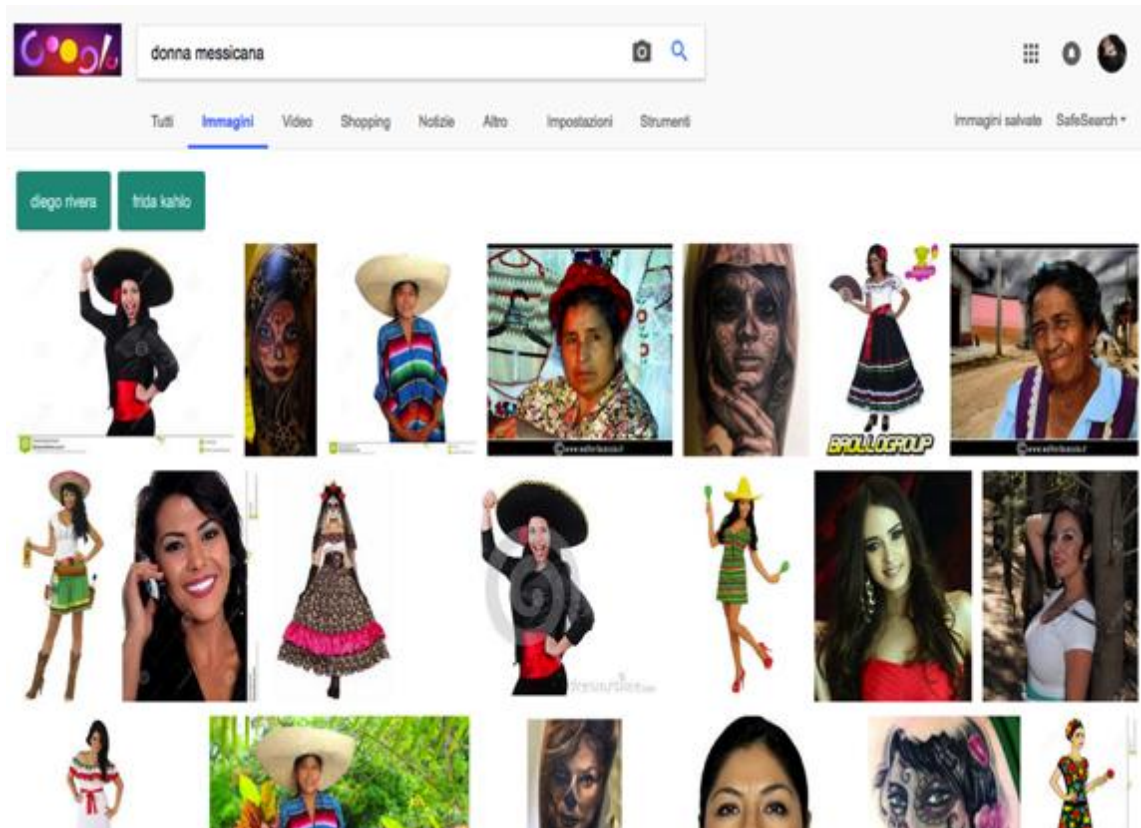
Ilustración 6 Obra de Jesús Helguera

Durante la década de los cuarenta en México, el arte y la publicidad hacían representaciones de índole folklórico que estarían influidas principalmente por la corriente de modernización y desarrollismo que tenía el país y por el nacionalismo existente entre los artistas de la época, especialmente los muralistas. En estas representaciones que buscaban mostrar al mundo la identidad moderna del mexicano, había una exotización y erotización de los indígenas, y el cánón de belleza de la mujer mexicana emulaba al modelo colonizador español.

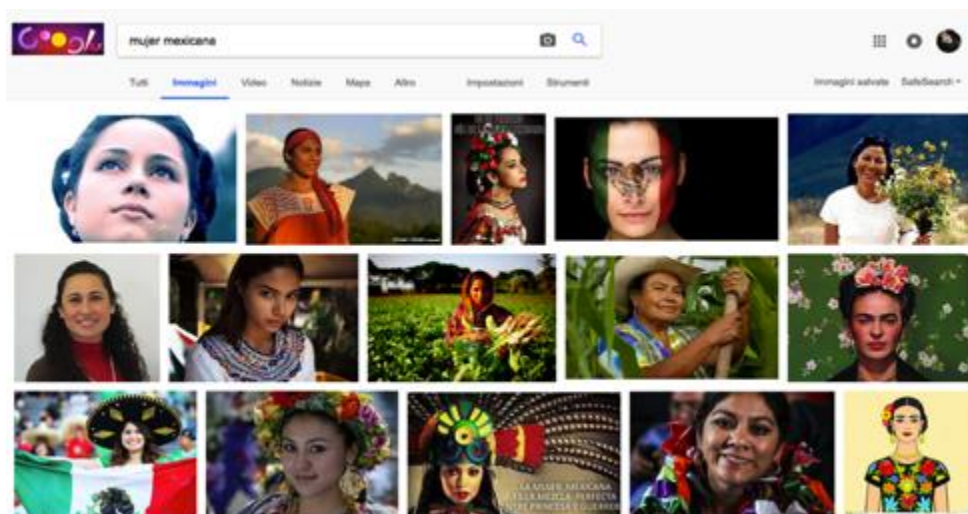


Ilustración 7 Obra de Jesús Helguera

Actualmente basta buscar “donna messicana” (en italiano) y “mujer mexicana” en Google, uno de los principales y más populares buscadores de internet para notar las diferencias en cuanto a la representación y auto- representación de la mujer mexicana en Italia y en México.



Illustración 8 Donna Messicana



Illustración 9 Mujer Mexicana

Conclusiones

Dar a las entrevistas un enfoque narrativo permite a la investigación profundizar en las distintas etapas del itinerario migrante (Napolitano, 2015) que no tiene fin, pues a pesar de que haya un cambio en el estatus migratorio a nivel legal, jamás se deja de ser migrante a nivel social.

Si bien los acuerdos bilaterales entre Italia y México firmados en el 2012 han tenido un impacto en las políticas migratorias entre ambos países, la migración mexicana en Italia es aún reciente. A diferencia de otros flujos migratorios en Italia como en el caso de la migración procedente de China o Senegal; los mexicanos y mexicanas, normalmente llegan a Italia sin una red de sostén en la migración (ni económica, ni emocional), teniendo que construir forzosamente una red con la familia y amigos del cónyuge. La relación parte ya desde el inicio de una posición subordinada. Las relaciones de poder externas a las que las mujeres se tienen que enfrentar (país), esconden las relaciones de poder internas (pareja, familia).

El hecho de trabajar con un grupo pequeño a nivel estadístico, ofrece la posibilidad de profundizar el análisis de los procesos identitarios y de representación que se manifiestan en el narrar sus historias de migración- amor. Haciendo hincapié en tres puntos de análisis:

Asimetrías de género

Asimetrías poscoloniales (dominado/ dominante)

Asimetrías asociadas a la condición migratoria

Las asimetrías de poder generan una dependencia que ante el estrés que la migración produce, muchas veces se dejan de reconocer e identificar.

Bibliografía

Abric, J. (1994). Prácticas sociales y representaciones. México, D.F. Ediciones Coyoacán.

Anderson, B. (1983). Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Z. (2005). Identidad. Buenos Aires: Losada.

Bourdieu, P. (1977). Sul potere simbolico, en A. Boschetti, (2003), La rivoluzione simbolica in

Pierre Bourdieu (pp. 119-129). Venezia: Marsilio,

Butler, J. (2007). El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona, Paidós.

Cattarinussi, B. (1999). Alle radici del comportamento sociale. Per una sociologia dei sentimenti e delle emozioni. Studi di Sociologia (pp. 459-473). Anno 37, Fasc. 4 (Ottobre-Dicembre 1999)

Connell, R.(2006). Questioni di genere. Bologna: Il Mulino.

- Cortázar, J. (1977). Rayuela. Barcelona: Edhasa.
- Durkheim, E. (2006). Sociología y filosofía. Granada: Biblioteca Comares de Ciencia Jurídica.
- Fanon, F. (2007). Los condenados de la tierra. Rosario: Kolectivo Editorial “Último Recurso”.
- Foucault, M. (1992). Microfísica del poder. Madrid: La Piqueta.
- Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. Frontera Norte. Vol. 21, Núm. 41. Enero- junio
- (1993). Apuntes para una teoría de la identidad nacional. Sociológica. Año 8, Núm. 21. Enero- Abril
- Goffman, E. (2010). Estigma. La identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Grasso, M. (2010). La inmigración sudamericana en Italia efectos sobre el mercado de trabajo. Online document: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1514-68712010000100003. (accessed 16 de marzo de 2017)
- Hirsch, Jennifer S. (2003). A Courtship after Marriage: Sexuality and Love in Mexican Transnational Families. Berkeley: University of California Press
- Jodelet, D. (1989). Les représentations sociales. París, Presses Universitaires de France.
- Hall, S. (1997). Representation: Cultural representations and signifying practices, United Kingdom: The Open University.
- (1993) Cultural Identity and Diaspora. Online document: <http://www.studymode.com/essays/Stuart-Hall-Culture-Identity-And-Diaspora-1284306.html>. (accessed 10th July 2017))
- Halbwachs, M. (2011). La memoria colectiva. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Instituto de Mexicanos en el Exterior. IME (2016). Estadísticas: Italia- Online Document: <http://www.ime.gob.mx/gob/estadisticas/2016/mundo/continente/europa/Italia2016.pdf>
- Instituto de Mexicanos en el Exterior. IME (2016). Estadísticas: Europa- Online Document: http://www.ime.gob.mx/gob/estadisticas/2016/mundo/continente/europa/general_europa.html(accessed 15th July 2017)
- Napolitano, V. (2015). Migrant Hearts and the Atlantic Return. New York: Fordham University Press.
- (2002). Migration, Mujercitas and Medicine Men: living in urban Mexico. Berkeley: University of California Press.

- Paz, O. (2004). El laberinto de la soledad; Postdata; Vuelta al laberinto de la soledad. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pizzorno, A. (1989), Identità e sapere inutile. *Rassegna Italiana di Sociologia*, anno 30, núm. 3, Milano: Le edizioni del Mulino.
- Pollini, G. (1987). *Appartenenza e identità.*, Milano: Franco Angeli
- Remotti, F. (2011). L'ossessione identitaria. *Rivista Italiana di Gruppo analisi*, XXV, 1, pp. 9-29.
- Ricoeur, P. (2013). La memoria, la historia, el olvido. Ciudad de México: F.C.E.
- Sabido, O. (2013). Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel en Díaz, G. (2011) Una actitud del espíritu, Interpretaciones en torno a Georg Simmel, Universidad de Antioquia Medellín
- Russell, K. And Mai, N. (2009). Love, sexuality and Migration: Mapping the Issue(s). Online Document: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17450100903195318> (accessed 24th July)
- Savarino, F. (2012). Nacionalismo en la distancia: los italianos emigrados y el fascismo en México (1922- 1945) Long- distance Nationalism: Italian Emigrants and the Fascism in Mexico (1922- 1945). Pasado y memoria. *Revista de Historia Contemporánea*, 11, pp. 41- 70.
- Toffanin, A. (2014). Tra innamoramenti e dis- illusioni. L'esperienza amorosa in storie di violenza e migrazione. *Rassegna Italiana di Sociologia* / a. LV, n. 4, ottobre-dicembre 2014, pp. 735- 760)
- Toffanin, A. (2015). *Controcanto. Donne latinoamericane tra violenza e riconoscimento.* Milano, Guerini Scientifica.
- Zizek, S. (2010). Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales. Buenos Aires, Paidós.
- Zilli & Premazzi (2012). Tutto il colore della vita. Inchiesta su matrimoni misti in Italia. *Rivista Missioni Consolata*. 2012, Turin, May, 5, pp. 35-49.

Which “Casa de Macau” are you from?

The mnemonics of “Home” in the context of the Macanese diaspora

Mariana Pinto Leitão Pereira

Independent researcher. Macau SAR (China)

mariana_pereira@msn.com

1. Introduction

Following Macau's 1999 Handover, an event marking the transition from a Portuguese Macau to the establishment of a Special Autonomous Region (SAR) of China, my family and I moved to Portugal, becoming part of what is considered to be the Macanese diaspora. To keep in contact with fellow Macanese, and to frame intangible practices and celebrations, I became a member of the Casa de Macau (CM) in Portugal, one of several non-governmental associations that exist in different countries. Sprung mostly from efforts of the Macanese communities to provide support for dispersed migrants, these associations have created opportunities for those living abroad to stay connected to what is considered to be the “homeland”, in this case Macau. But what one soon realizes is that the Macanese diaspora is actually comprised of those also born in Shanghai or Hong Kong, and then by their own descendants born in other places. Besides this multi-locality, which already challenges the concept of diaspora being connected with only one place of origin, the correlation between “Home” and “place of origin”, or even “homeland”, is also far from being consensual. Yet, these perceptions are at the centre of the diaspora's complex personal and community-based compromises, (re)definitions and tensions when considering who is or who is not a Macanese. So, in order to grasp what it means to be Macanese outside of Macau, a focus is drawn to the migrant associations.

The Casas (pl.) de Macau, a term meaning House or Home, is used here to address the Macanese associations outside of Macau, some of which called literally as Casa and others choosing different names. While there are in fact many associations, the ones being referred to here are those accepted by the Council of the Macanese Communities (CCM), an overarching organism that represents and brings several associations together (see <http://www.conselhomacaense.com/casas-de-macau/>). Its most prominent responsibility is overseeing the Encontro, a temporary gathering of the Macanese diaspora in Macau. The involvement of the associations with these journeys place them as key players in transcultural spaces (Dias, 2016: 41), as part of an interconnected network of entities that work to keep alive, to (re)create, the identities of the dispersed communities, interlinking them with a place of origin. In this paper, we present an analysis of the accounts published through the associations' newsletters. Details of the associations will be purposefully left out, given the limitations of this essay. The main idea brought forth is that these entities become mnemonic organisms for the (re)creation of “homeness” and community identities. Mnemonic is something designed to aid one's memories, and in this context, the associations become materializations of the ways migrants, and their descendants, remember and imagine the place(s) sustained and negotiated in the context of a diaspora. They represent people's aspirations for the future, but also materialize perceptions of the past and of the Macanese communities themselves.

2. The plurality of the Macanese Diaspora

Identifying the Macanese by assigning them a place of birth and providing some traits really does not encompass all the complexities and heterogeneities of what a Macanese really is. Yet, a baseline for this paper needs to be drawn: the Macanese refers to an ethnic group from Macau, descendant of mixed marriages between unaccompanied Portuguese, initially men, who began arriving since the 16th century, and Asian people, firstly women from Asian Portuguese colonies, and later also with locals from Macau. Their descendants, with an array of physiognomies and complexions, were mostly Catholic, spoke Portuguese, or a form of creole known as Patuá / Lingu Maquista, and became fluent in the languages considered most useful, such as the English or Chinese. The mixed marriages led to a gastronomical fusion, the same being seen in terms of traditions, celebrations and music. Then, a strong connection to their Portuguese roots was also associated to the Macanese ways of being and feeling. But having Portuguese nationality is not applicable as an identifiable trait, considering that Macau was never a Nation on its own, thus highlighting the importance of moving beyond geopolitical approaches to hybrid migratory groups such as the one in focus (Anthias, 2008: 9-11). The so-called more traditional traits began diluting and changing with several waves of emigration.

As studied by A. Dias (2016: 21-25), the first moment of migration comprises the period after the Nanking Treaty in 1842 and the end of the Opium Wars, when Macanese were attracted to employment opportunities in Hong Kong, Shanghai and other Treaty Ports in the coast of China. Such localized waves of emigration contrasted with a second moment, in the context of the Second World War, when many Macanese descendants took refuge back in Macau, seeing their ancestor's land for the first time; and then, after the War, when many left to other continents, creating the foundations for the current dispersal of the Macanese communities. The notion of diaspora is applied given the transcultural territorial dispersion, based on long duration migrant networks, and due to a common consciousness that the heterogeneous groups are indeed a diaspora, leading to a recognition of belonging to a larger community (Dias, 2016: 21-25, 39, 41).

Because some migrants were already themselves part of a generation born outside of Macau, we see why several “points of origin” could be considered. After the handover, the presidents of the Casas de Macau at the time gathered in Portugal and, as the newsletter from the Casa in Vancouver reports, emphasized that: “... A Macanese is anyone: (1) born in Macau, (2) a descendant of someone born in Macau and (3) someone with a desire in his/her heart to be Macanese. [...]” (CMV, July 2000). While this might seem ambiguous, the acknowledgement was an attempt to include those born outside of Macau as being a part of the Macanese. Macau, thought, is still pointed out as being the main reference, the origin where the diaspora began.

2.1. Which Casa de Macau are you from?

When regarding the impact of the relation between homeland and diaspora on identity formation processes, the notion of home is brought into focus. Still, home is not necessarily implicit when speaking of place of origin. It is not easy to clarify when a place of origin stops being home, nor when a place of residence becomes home, yet the migrant associations clearly work to maintain the notion of place of origin as being associated with Macau as a homeland. Would this Macau still be home for those in diaspora? Maybe there are other ways of approaching this, such as perceiving home to be in the feelings of rootedness embedded in the various networks of human relations and localities (Brah, 2005: 1, 4), a rootedness that cannot be generalized, as it is influenced by each person's life-cycle (Erdal, 2014: 367). Or home as an articulation of movement and stasis, in which identity is in a constant (un)controlled negotiation (Basu, 2007: 7); or even as an imagined concept created from experiences and memories, to which an attachment is made. It does not need to be physical, and it does not even need to be in the present (see Rushdie, 1991: 9). King and Christou (2009: 13) clarify that "... 'home', as a context and as a symbol, should be problematised as a social and kinship space; a signifier that encapsulates actions, interrelationships and feelings; thus a social, cultural and political container of meaning". Brah clearly notes how feeling at home should be distinguished from a place being considered as home, with the possibility of multiple affections and attachments at different times regarding one place or more (Brah, 2005: 194). Rushdie (1991: 124) adds that people in migration root themselves more in ideas and memories. In the context of the Macanese, with multiple places of origin and composed of hybrid heterogeneous groups, the ties are made to many memories and places (See Tie et al., 2015: 207)

To analyse how this homeness is expressed in the diaspora, we turn to the virtual world of the migrant associations' newsletters. The associations being considered have been created in quite different periods, some being the result of former meetings and connections maintained between the migrants before the official registration of the clubs (Koo, 2004: 239), and they reflect patches of the dispersion patterns of the community: 'Club Lusitano' in Hong Kong (1866); 'União Macaense Americana Inc.' (UMA, 1959); 'Casa de Macau em Portugal' (1966); 'Lusitano Club of California', (1984); 'Casa de Macau – Toronto' (1990); 'Associação da Casa de Macau', São Paulo (1989); 'Macau Cultural Association of Western Canada' (1989); 'Casa de Macau Inc.' in Australia (1990), composed of several functions located in different cities of the country; 'Casa de Macau do Rio de Janeiro' (1991); 'Macau Club (Toronto) Inc.' (1993); 'Casa de Macau Club' (Vancouver, 1995); 'Casa de Macau USA Inc.' (1995), and finally the 'UK Macau House', created in 2015 as the newest member of the Macanese worldwide associations – note that in the UK, the English noun for House has been chosen, and not home (Almeida, 2013; Casa de Macau Rio de Janeiro, website, História; Club Lusitano, website, History; Lusitano Club, website, Home; UK Macau House, website, Blog).

As seen by the dates of registration, most associations were created in the context of the 1987 Sino-Portuguese Joint Declaration, which led to the 1999 handover, showing an almost sense of urgency in establishing entities that could frame the Macanese identity and its diaspora

(see Koo, 2004: 247). But the handover did not bring the feared consequences, actually creating opportunities for the associations to prosper, the financial support received during the Portuguese Government being continued by the Chinese Government, despite the several financial constraints and concerns that have always been felt. CCM was itself created after the handover, the result of inter-Casas cooperation, as an overarching entity responsible for, among other things, representing the associations when dealing with official and unofficial entities in Macau; and securing and coordinating financial support for the association's activities worldwide (CCM, website, Statutes).

From anthropological studies of the Macanese diaspora and the Casas de Macau made by e.g. Doré et al. (2001), Koo (2004), Gaspar (2013, 2015) or Augusto (2015), it is possible to know that much goes on inside, outside and around these associations in terms of events, but also in regards to compromises. Yet, from the macro-perspective of the diaspora, only what is published or transmitted online through newsletters, emails, blogs and websites is reachable to those who are dispersed. Hence our focus on the newsletters and on the accounts they tell, which have yet to be fully studied.

2.2. A note on methodology

An analysis was made of all the available uploaded newsletters. Indeed, there is an intriguing “..relationship between the 'substance' of homeland' and the 'insubstance' of its representation on the Internet and in other media...” (Basu, 2004: 40). Focusing on the newsletters is, however, only a partial way of approaching how the relation to Macau is kept or how being Macanese is mediated in the diaspora, and so this is another contribution to a wider project of understanding migrant identities. Focusing on newsletters only shows certain perspectives intended to be read by others. It is a way to either publicly reinforce or deny one's belonging to the community, an expression of involvement with the association and of what occurs during the activities, of what is, or not, contested or disagreed. These virtual accounts need to be understood as an atemporal contact zone, and, in parallel, point to the multiple temporalities of online/offline relations (see Basu, 2007: 95, 104, 132).

3. News of the diaspora

How is being Macanese outside of Macau expressed through the newsletters? Indeed, what kind of relationship is established with Macau? These are some of the questions posed when the focus is brought to the newsletters. The associations are quite different from each other, some not editing online newsletters, others not uploading all the existing bulletins, or

corresponding through emails and direct contact with the members. While the Club Lusitano in Hong Kong is the oldest association, it has no newsletter available online for the public, and despite being very active, the Casas in Brasil make more use of personal blogs to show what they do, and therefore have not been included in this paper. The majority of information is given by six online publications: “Casa Down Under Newsletter”, from Australia (CMA), available online since July 2005, Volume 17; “Qui Nova”, the title of the Casa de Portugal (CMPT) newsletter, meaning in Patuá “What's new” and available online since March 2006; Casa de Macau Toronto Newsletter, available online since October 2002 (CMT); Casa de Macau in Vancouver's newsletter, entitled “Voz dos Macaenses de Vancouver”, available online since April 1997 (CMV); Lusitano Club of California's bulletins, some available online since Winter 2005, volume 15; and UMA's news bulletin, available online since Spring 2006, volume 29.

Through them, we see how the network of associations actually works and is independently run by its members, some of whom compose the board of directors and various internal committees. Information about upcoming elections or their outcomes is periodically shared by, and about, each Casa (e.g. CMA, September 2008; UMA, 2009 Spring), in some cases with descriptions of the difficulties in having people running for the board, the possibility of the club being closed for not having anyone applying for its executive committee (e.g. CMT, December 2012), and even the exposure of disagreements and tensions (e.g. CMV, July 2001). Managerial issues are common to associations, yet sharing them through the newsletters shows that, particularly in the case of diasporic entities, who gets involved influences the Casas' role of community support and nurture in a transnational setting (e.g. CMPT, November 2008; Lusitano Club, Fall 2010; UMA Winter 2007). Membership clarifications appear recurrently, especially when certain events, like being eligible for bursary applications, or receiving the trip subsidies for participating in the Encontros in Macau, have as a baseline being part of the Casa (e.g. CMA, February 2015; CMT, March 2007; CMV, December 2000).

While initially it was not so, the gatherings of the Macanese diaspora in Macau (Encontro) are now directed at members of the clubs accepted by CCM. Some accounts are made of people wanting to join the associations just to receive the financial support to go for the Encontro, and each Casa published the steps it took to prevent this (CMT, March 2007; UMA, July-September 2015). In fact, regarding memberships, one criterion for voting members is being from Macau, or descendant of those from Macau (CMA, website, Membership). But there are disparities: certain Casas are open to other people not necessarily related by blood but interested on the Macanese or in Macau (CMV, website, Purposes), which e.g. has led to some tribulations with the Macanese communities in Portugal, who do not feel connected with these Casa's members (see Koo, 2004: 53; 240). What leads people to join is an interest for exploring and connecting to the Macanese culture and heritage, and to one's roots and ancestry (e.g. CMA, January 2013; CMT, July 2012), but also the desire to be in a familiar context with good food, entertainment, companionship and a direct link to a wider Macanese community (e.g. CMA, July 2006; CMV, May 2005).

Some members describe the Casas as a uniting element, with an impact in one's personal life (Lusitano Club, Fall 2010), contrasting with descriptions of the disunity between Macanese

(CMV, September 2000). In theory, the clubs act as nodes for a wider social cohesion of the dispersed communities (CMT, July 2012). However, not all members from the associations get along, this being one of the reasons behind the existence of three clubs in Toronto; and not all Macanese have joined an association, making it harder to actually quantify the diaspora communities, or generalize their interests and traits. Nevertheless, "... [t]here could be any number of Casas, each retaining its own "Casa" identity. What matters is that the people who belong to any Casa de Macau also belong to the Macanese Community as a whole, and further, even if one did not belong to a particular Casa, this does not make him or her less Macanese than his "Casa" counterpart..." (CMV, September 2000, no page).

Clarifying who can be accepted as a member, and what can be gained of it, correlates to the associations' proposed goals. As non-profit organisms, the Casas provide a context that eases the integration of the migrants into their new host society, while social gatherings and activities are fostered as a way to maintain identities and contacts with the communities' places of origin. In their various countries, the clubs become homes on their own (e.g. Lusitano Club, Fall 2010), raising awareness regarding the Macanese culture and their ways of being (e.g. CMV, April 2012; Lusitano Club, Fall 2014). They provide explanations about the Macanese diaspora (e.g. CMA, December 2009), with the history and culture of Macau, Hong Kong, Shanghai and other meaningful places being explored in lectures, conferences and even organized trips and excursions (e.g. CMPT, no. 1, 2010), reflecting a continuous attachment to the past, but also the concern to raise awareness and share knowledge for the future.

Major annual events are equally celebrated, in a way safeguarding and continuing the traditions as practised or remembered from Macau, but also materializing what members understand should be part of a Macanese livelihood, or identity, like Christmas, Chinese New Year, the day of the Handover, or the Day of Macau (June 24th), now celebrated as such only throughout the diaspora (e.g. CMA, January 2013; CMT, July 2012; Lusitano Club, Summer 2015). Gastronomy gatherings, with food as a major cultural component (CMV, April 2007), literary launches, sports or language lessons of Portuguese or Chinese (e.g. CMPT, no. 5, 2011; CMT, June 2008), are part of the array of activities described by all the analysed newsletters. Patuá performances, music groups and research projects show the efforts made to safeguard this endangered language (e.g. CMT, July 2012). Intra-association connections and multi-way dialogues with Macau are established through the sharing of documentaries (CMT, September 2010) or the launching of contests (e.g. Cantá Bastiana challenge launched online, CMV, March 2014). Perspectives, opinions, personal stories and blogs are also published (UMA, Summer 2012), as are requests for contributions to books and personal websites (CMA, March 2008), for some of which it becomes easier to be a member when registration is made through the Casas themselves (e.g. CMT, September 2008). Via the newsletters, the anonymous diaspora is given a face with references to obituaries, homages to famous Macanese, ancestry information gathering, weddings, births and acceptance of new members (e.g. CMPT, no. 2, 2006; CMV, June 2011; UMA, Winter 2010).

As clarified by the motto of the Casa in Australia, all is for the sake of Keeping the Macanese Community Alive (CMA, Vol. 25, Issue 1, 2013). What is noticeable is that the events

rest upon remembering them, and recreating those memories is what keeps the connection to Macau and the dispersed community alive. But the difficulty in attracting younger members to the board and direction of the associations is a concern shared by all the Casas, with the acknowledgement that the future is in their hands (e.g. CMT, vol. 47, January 2014; CMV, May 2005). Debates on the type of activities that could attract more members are a recurrent topic addressed by both younger and older generations, with several suggestions being made in the newsletters, but also in the reports from the Encontro in Macau (e.g. CMA, Silva et al., 2009; CMT, July 2012; CMV, December 2012).

Family is represented as having a crucial role in stimulating the younger generations' interests and participation in the Casas (CMV, March 2000), yet for some members, a reassurance and understanding of one's position within the associations, and even one's relation to Macau, is achieved when joining the Encontro and physically being in Macau. This is the most impacting event for many participants, a climax resulting from being a member. The gatherings in Macau go beyond the normal tourist trips. They strengthen the connections between what the associations stand for and its members, who personally confront with what bonds the Casas together. By discovering or getting reassured about what actually ties them to the Casas, the participants then return to their own countries and take this connection to the clubs, in a continuous culture- and identity-cultivating cycle. Even the animosity between associations is questioned by participants, who realize that the events are just the start of a deeper connection that should unite the Macanese communities, and that the sharing of ideas and a common commitment to the goals have to be carried out jointly (e.g. CMT, September 2009; Idem, July 2012; Idem, December 2015).

When in Macau, the older generation describes it as home, or homeland, while young members recognise it as their ancestors' and ancestral "home", some even feeling a sense of homeness. Experiencing it creates a more personal connection to one's roots and to the livelihoods described by families and acquaintances (e.g. CMV, May 2005; Lusitano Club, Winter 2013; UMA July-September 2015). References to a Macau as the roots of the community, not necessarily the existing one, appear in descriptions of the Encontro, or of the history of the city, mainly in the context of its changed status, following the handover, and how this did not affect the fondness towards the atemporal birthplace of the Macanese (e.g. CMV, March 2000; UMA, Winter 2007). An expression of this was made in 2011, when a song written by four individuals in Portugal, Canada, Macau and the USA, entitled "We Have Roots in Our Macau" [translated], was circulated across the newsletters (CMT, June 2011).

For the younger generations, Macau is made present by the exposure to the festivities and cultural traditions, stories, food and language portrayed by the Casas (CMT, June 2011), and even if their own country is mentioned as home, being Macanese is disassociated with a physical space and independent of one's birthplace (CMT, July 2012; CMV, September 1998). Being Macanese is described as being Macau itself, and its memories, wherever the Macanese may be (see Augusto, 2015: 77). The notion of home actually acquires various roles in the diaspora's perspectives, with a multitude of homes being possible and acceptable (CMV, August 1999). Macau is, then, made present back home through the emotional ties that are felt (UMA, Fall

2009; Idem, Summer, 2012). In fact, not going to Macau is not seen as a barrier for knowing or being interested about it: "... I've never been to Macau, but that's okay because it's everywhere! I just figure that if I can't go to Macau, my family can always bring Macau to me (CMV, March 2000, no page).

However, a sense of urgency has transpired in many of the accounts about the future of the associations, since at least the first gathering events in Macau (e.g. CMV, May 2005). The fear that the younger generations are not interested in taking part of the association's events, or assuming responsibilities within them, diverges from some of the comments about the older generations being reticent in encouraging, transmitting knowledge or giving more power to the younger ones; proposals for a greater inclusion have also been made (da Silva, et al., 2009: 6; Lusitano Club, Winter 2013).

There are in fact those who are not interested in the associations, or do not feel that it plays an important role in their lives, but reports from the young members who do join the events show various degrees of interest: from those who changed their perspectives after joining the Encontro (e.g. CMT, December 2015), others harbouring respect and interest for the Macanese traditions (e.g. CMV, August 2012), to those enthusiastically participating and even leading the associations (Lusitano Club, Winter 2013). Strong ties with being Macanese, albeit not born or having lived in Macau, are directly reported by different young members (Lusitano Club, Fall 2015). On the other hand, intergenerational gaps are also pointed out by some who admit being aware of their lack of knowledge regarding the community, especially given the distance from Macau and their own concerns about fitting in their countries of birth. Still, there is a certainty about the role played by each member of the Casas in bridging these gaps and maintaining the link to Macau (CMT, January 2014; CMV, September 2014). By participating and experiencing the activities, younger members can know how they can contribute, not as one who was or not born in Macau, but as diaspora-born Macanese and a member of its migrant associations (CMT, September 2011).

Some remarks of an ongoing project

Our focus was the virtual world of the diaspora as a way to analyse how identities and homeness are mediated. At first, what can be noted from the six newsletters studied is the wide range of topics they cover, yet a deeper analysis shows that interrelated themes appear throughout the publications, composing the core traits of how Macanese are understood in diaspora, the functioning of the clubs and what kind of relation to Macau is kept: first, issues related with the inter- and intra-communication and management networks embodied by the Casas themselves. By supporting the exchange of ideas, partnerships and solidarity between the dispersed communities, the Casas work to improve the well-being and cohesion of the members from the diaspora who belong to them, providing and enacting a context where one's relation to Macau can be worked out. This is the second theme: the existence and purpose of the associations.

We know from the various migration waves that Macau is not the real origin of many in the diaspora, but a strong connection to Macau continues to transpire from the accounts, a connection that sees a Macau as the place of origin, as one's roots. But this place is not just an unattached or anonymous origin. It is at the core of constant identity (re)construction processes, and the Casas become shapers of perceptions and practices, reflecting the dispersed Macanese communities, but also reverberating through them and influencing/becoming influenced by what members experience when going to Macau.

The third theme is the Macanese identity in diaspora, materialized by the type of activities that take place, revolving around topics such as language, gastronomy, celebrations, history and genealogy. Being Macanese does not entail the physicality of Macau, instead Macau is the Macanese wherever they are, their strong ties, memories and personal attachments. While several interests may be the reason for joining the associations, by being accepted as members and participating in the events, people somehow become Macanese as understood by the associations and materialized by their events. The Casas really do assume a mnemonic role, materializing the way in which connections should be kept with Macau, based on how things were done and how they should continue. In Gaspar's study of the Macanese community in Lisbon, she described its Casa's website as a "palace of virtual memories" of the Macanese (Gaspar, 2015: 7). We believe that the Casa itself is the mnemonic palace. The family is crucial for attributing this role to the associations: by raising the awareness, creating the interest, and bonding, through stories and experiences, those born outside of Macau to the associations, influencing them to take part of its activities. The most important event is the Encontro, where members get confronted by feelings of homeness or detachment, by what is familiar yet distant. Older generations reinforce their attachments, younger generations clarify their role as members of the clubs and as part of a wider global community that should be united in working together. Yet, disagreements, divergences and tensions are also felt and described.

Another theme is Home, which is multifold: a) it was described as being Macau, both as the place of origin, or as the ancestral home, with some diaspora-born participants equally feeling at home during their trips to Macau; b) home as being in the host country, or birthplace outside of Macau; c) the associations and their physical space as being a home; and d) home as the perceptions created by the family and the clubs' activities. People sustain multiple ties, and hence more than one home, more than one place of origin. It could be all at the same time, or none at all; it can change over time, and in different contexts, depending on the position one intends to stage (see Erdal, 2014: 265, 363, 367). Complex ambivalences, in which migrants bounce between a 'here' and a 'there', a belonging which is emotional, and does not necessarily need to be understood or explained rationally. Intergenerational relations derive from feelings of belonging and identity, this being the fifth identified theme: the future of the associations, and of the community itself, with fatalistic concerns showed by older members contrasting with both the disinterest or the active involvement of some of the younger members.

Most importantly, all of the identified themes, even those not grouped here, are deeply interconnected. Macanese and their descendants decide to join the associations because they want to be a part of an entity that includes them in a global community, revolving around notions

of macanese and Macau. Through the events, participants are able to feel Macau, or even journey to it, and intensify or dismiss their connection to the associations. By returning or being in these migrant nodes, the process restarts again, in a constant multi-way and heterogeneous cycle of diasporic identities formation.

Till the next newsletters ...

Bibliography

Almeida, Helder (2013) “Cuza ta fazer? Encontro 2013 reúne Macaenses de todo o mundo”. Macau: Jornal Tribuna de Macau, Conselho das Comunidades Macaenses. Available at: <http://jtm.com.mo/record/2013/12Dec/Revista%20Encontro%20Macaenses%202013.pdf>

Anthias, Floya (2008) Thinking through the lens of translocational positionality: an intersectionality frame for understanding identity and belonging. *Translocations: Migration and Social Change* 4 (1). Winter 2008. ISSN 2009-0420, pp. 5-20

Augusto, Paloma Maria Rodrigues (2015) *As festas da Casa de Macau do Rio de Janeiro*. Lisboa: Instituto Internacional de Macau and Real Gabinete Português de Leitura. Coleção Mosaico. ISBN 978-989-99457-0-8

Brah, Avtar (2005) *Cartographies of diaspora. Contesting identities*. London: Routledge Taylor & Francis e-Library. ISBN 0-203-97491-3

Basu, Paul (2004) My Own Island Home: The Orkney Homecoming. *Journal of Material Culture* 9 (1). Sage Publications, pp. 27 - 42. Available at: <http://sagepub.com/content/9/1/27>

Basu, Paul (2007) *Highland homecomings: Genealogy and heritage tourism in the Scottish diaspora*. London: Routledge Taylor & Francis e-Library. ISBN 0-203-94550-6

Conselho das Comunidades Macaenses (CCM), Website 2007-2017. Available at: <http://www.conselhomacaense.com>

Casa de Macau de Portugal (CMPT) “Qui Nova”. Available at: <http://www.casademacau.pt/comunidade/publicacoes-cm/qui-nova>. Last accessed 6th July 2017

Casa de Macau Inc. Australia (CMA) “Casa Down Under Newsletter”. Available at: <http://www.casademacau.org.au/newsletter/newsletter.htm>. Last accessed 6th July 2017

Casa de Macau Rio de Janeiro, Website: <http://casademacaurj.com/>. Last accessed 6th July 2017

Casa de Macau Toronto (CMT) “Casa de Macau Toronto Newsletter”. Available at: <http://www.casademacau.ca/news.php>. Last accessed 6th July 2017

Casa de Macau Vancouver, Canada (CMV) “Voz dos Macaenses de Vancouver”. Available at: <http://www.casademacau.org/newsletter.php>. Last accessed 6th July 2017

Club Lusitano, Website, last updated 2016: <http://www.clublusitano.com/>. Last accessed 6th July 2017

da Silva, Katherine; Ribeiro, Carla de Menezes; Reid, Trish; Narciso, Sylvie (2009) Encontro da comunidade juvenil Macaense. Casa de Macau in Australia. Available at: <http://www.casademacau.org.au/news/newsdocs/YouthEncontroJul09%20Report.pdf>

Dias, Alfredo Gomes (2016) Diáspora Macaense: Territórios, Itinerários e Processos de Integração (1936-1995). Macau: Instituto Cultural do Govern da RAE de Macau. ISBN: 9789993702849.

Doré, Andréa; Almeida, Anita Correia; Moura, Carlos Francisco (2011) Macau somos nós - um mosaico da memória dos Macaenses no Rio de Janeiro. Macau: Instituto Internacional de Macau. ISBN 99937-620-5-9

Erdal, Marta Bivand (2014) This is My Home' Pakistani and Polish Migrants' return Considerations as Articulations about 'Home'. In *Comparative Migration Studies* 2 (3). Pp. 361-383

Gaspar, Marisa (2013) Memória, Identidade e Ambivalência na comunidade Euroasiática Macaense. PhD thesis, Instituto Universitário de Lisboa, Escola de Ciências Sociais e Humanas

Gaspar, Marisa (2015) No Tempo do Bambu. Identidade e ambivalência entre Macaenses. Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa: Instituto do Oriente. ISBN 978-989-646-109-6

Koo, Barnabas Hon Mun (2004). The survival of an endangered species: the Macanese in contemporary Macau. PhD thess, University of Western Sydney.

Lusitano Club of California – Casa de Macau (Lusitano Club), “Bulletins”. Available at: <http://www.lusitanousa.org/bulletins/>. Last accessed 6th July 2017

Rushdie, Salman (1991) *Imaginary Homelands: Essays and criticism 1981-1991*. London: Granta Books. ISBN 0-14-014224-X

King, Russel; Christou, Anastasia (2009) Cultural Geographies of counter-diasporic migration: perspectives from the study of second-generation 'returnees' to Greece. In *Population, Space and Place* 16 (2). Wiley InterScience. no. 15. 000-000. DOI: 10.1002/psp.543.

Tie, Caroline; Holden, Andrew; Park, Hyung yu (2015) A 'reality of return': The case of the Sarawakian-Chinese visiting China. In *Tourism Management*, no. 47. Pp. 206-212

UK Macau House, Website, available at: <https://www.ukmacauhouse.com/>. Last accessed 6th July 2017

União Macaense Americana – A Casa de Macau (UMA) “UMA-Bulletins”. Available at: <http://www.uma-casademacau.com/index.php/bulletins/>. Last accessed 6th July 2017

Comunes y no comunes del patrimonio cultural

nuestro americano otro

Lazos para la integración del Sur

Arq. MSc. Fabiola Velasco Pérez

Fundación Instituto de Estudios Avanzados (IDEA)

Universidad Latinoamericana y del Caribe (ULAC)

Venezuela

fabiolavelascop@gmail.com

Introducción

Podemos clasificar y desclasificar los distintos aportes que colonizadores e inmigrantes europeos han tributado en la cultura latinoamericana, por lo que el presente tema se soporta a partir del reconocimiento y conocimiento de los elementos “comunes y no comunes” de este patrimonio determinante nuestro americano otro, de manera que la identificación en su mayor exponente, (entendiéndose esto como el común), sea el enlace que afiance una “identidad nuestro americana otra”, cargada como sabemos, de múltiples huellas puras, mestizas y globales a la vez.

La cultura nuestra americana se nos presenta definida, agredida, globalizada, pero también auténtica, parecida, diferente, es decir, diversa. Por tanto entenderse y sentirse parte de un continente es un hecho fundamental y son los valores, la identidad particular y la sumada, la que puede lograr este efecto, especialmente desde el ámbito cultural. Motivar el orgullo de ser latinoamericanos es parte esencial del objeto de esta investigación, que está en desarrollo, a partir de la tesis de su autora para el Doctorado en Patrimonio Cultural de la Universidad Latinoamericana y del Caribe (ULAC) y como línea de investigación en la Fundación Instituto de Estudios Avanzado (IDEA), instancia perteneciente al Ministerio del Poder Popular de Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología de la República Bolivariana de Venezuela.

Como base epistémica se apoya este trabajo en el pensamiento crítico decolonial, liderado por el grupo modernidad/colonialidad, en busca de un paradigma otro en relación al patrimonio cultural nuestro americano. Redimensionar el conocimiento de los “comunes y no comunes” de una identidad cultural territorializada en años de historia, en su máxima expresión de representación simbólica, podría contribuir al fortalecimiento de la unidad sub continental, aunque en principio esta no se perciba igual en un todo.

Los esfuerzos para lograr la integración de los pueblos del Sur y poder llegar a la consolidación de la tan nombrada Patria Grande, es un proceso de construcción vigente y sostenido en el tiempo, que especialmente en las últimas décadas del este nuevo milenio, han surcado acciones directas por lo que se vislumbra un horizonte de realidades concretas, que puede permitir reeditar valores de identidad común a partir de la identificación de los diversos orígenes que construyeron la latinoamericanidad.

En busca del otro

A lo mejor resulta extraño que inicie esta presentación, que pretende abordar un tema tan complejo como lo es la delimitación del patrimonio cultural nuestro americano hablando sobre mí, pero es a partir del “yo” que puedo entender lo nuestro.

Nací sobre suelo Americano, en nuestra América, en el norte de la América del Sur, en el norte costero caribeño de Venezuela, en la capital de ese hermoso país, Caracas, llamada por nosotros los caraqueños, la cuna de los Libertadores. En ella resistió Guaicaipuro (residente originario), los ataques de los primeros migrantes de estas tierras en el siglo XVI; en ella nació Francisco de Miranda, precursor de ideas de libertad para el mundo. En ella nació Simón Bolívar, el Libertador de cinco naciones de este continente. En ella se fundó la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) y se gestó la Alianza Bolivariana para los pueblos de Nuestra América (ALBA). Y aún hoy seguimos en la batalla por el respeto a la soberanía del territorio continental.

Como la gran mayoría de los habitantes de América, mi ADN goza de una increíble mixtura genética, que me permite ver el mundo sobre dimensiones que sobrepasan lo racional y a veces lo natural. Soy un ser que piensa de manera ordenada pero también a la vez siente de manera apasionada. Por lo general en mi presente, es decir en lo cotidiano siento la necesidad constante de crear cosas nuevas, con estética propia con criterios de innovación que sirvan a los otros en visión de futuro, pero a la vez disfruto, el ser poseedora de un pasado de historias nutridas que me enseñan, me hacen entender la razón y el por qué estoy tan orgullosa de ser yo, aquí presente, hija de americanos, venezolanos, de raíces traídas de otros continentes que se fundaron sobre cimientos locales de ralea propia.

Les cuento todo esto, no solo con el afán de presentarme de forma decorada; lo expreso con el sentido de entenderme a mi misma en mi condición americana, para ir más allá del sentimiento puro de ser, en reconocimiento de tener una identidad cultural cargada de rasgos pluriversales, tal como lo expresa Walter Dignolo (2007) en sus estudios críticos, en un llamado manifiesto a dar un giro decolonial al ser, hacer y del saber.

Este trabajo titulado “Comunes y no comunes del patrimonio cultural nuestro americano otro. Lazos para la integración del Sur”, es tema que me apasiona y he distraído en la búsqueda eficaz de aquellas cosas que aunque nos haga ver diferentes nos hace sentir iguales a la vez. El reconocimiento en el otro, el entablar un diálogo de entendimiento desde el “yo” con el “otro”, en razón de encontrar el “somos”. Es así como esta idea nace del ser “yo” en reconocimiento del “ustedes”, dentro del respeto y la aceptación como parte de un sistema de relaciones subjetivas afectivas, que pueden orientar a construir una identidad nuestra americana contextual. Cuando digo contextual, se refiere, que aquellos rasgos comunes y no comunes que sirven de puntos de encuentro para definirnos, son partes de un territorio y de momentos históricos específicos, que están repletos de significados valorativos con alta carga cultural.

Como se refirió en la introducción, podemos clasificar y desclasificar los distintos aportes que migrantes europeos, africanos, orientales, árabes entre otros, han tributado en la cultura latinoamericana, por lo que el presente tema se soporta a partir del reconocimiento y conocimiento, como ya se ha hecho ver, de los elementos, “comunes y no comunes” de este patrimonio determinante del Sur del continente americano, de manera que la identificación en su “mayor exponente”, (entendiéndose esto como el “común”), sea el enlace que afiance una identidad integradora Sur, cargada como sabemos, de pluri-múltiples huellas puras, mestizas y globales a la vez.

Para este análisis se han tomado algunos textos de base, siendo el primero un ensayo del sociólogo chileno Jorge Larraín, profesor de la Universidad de Birmingham y de la Universidad Católica de Chile, referente a la “Identidad Latinoamericana” (Larraín, 1994), donde a través de una visión crítica e histórica demuestra como la identidad latinoamericana

se puede construir sobre diversas teorías y versiones. El otro apoyo referencial se sustrae desde uno de los padres del Grupo modernidad/colonialidad, Walter Dignolo, semiólogo argentino, a razón de poner sobre la mesa categorías epistémicas emergentes que tal vez puedan otorgarle a esta propuesta una “identidad latinoamericana otra”, un “patrimonio cultural nuestro americano otro”, dentro de lo que Dignolo (2003, p. 20) califica el “paradigma otro”, es decir, “la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros, asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad”.

En la idea de integración del Sur

También en esta manifestación se toca como algo fundamental la idea de integración, como parte de los sueños políticos emancipatorios de nuestros pueblos, donde los llamados de unión de las naciones latinoamericanas no dejan de tener vigencia en la consolidación de ideales de libertad y soberanía.

Los esfuerzos para lograr la integración de los pueblos del Sur y poder llegar a la consolidación de una “Patria Grande otra”, es un proceso de construcción sostenido en el tiempo, donde efectivamente se mantendrá con una dinámica gradual, de avances quizás milimétricos. En estas últimas décadas y especialmente en el nuevo milenio, las acciones han sido más directas por lo que se vislumbra un horizonte de realidades concretas, que puede permitir reeditar valores de identidad común a partir de la identificación de los diversos orígenes que construyeron la latinoamericanidad, aunque en estos momentos tengamos la sensación que estos procesos van en desmejora por acciones y sucesos políticos concretos en el continente.

Es así, en este sentido que se nos formula el problema: ¿será posible traspasar las fronteras del conocimiento moderno sobre los que se conceptualiza como patrimonio cultural e identidad propia de esta parte del continente de habla hispana?

Construcción histórica de la identidad

Para Larraín (1994, p. 31), “(...) el proceso de construcción de la identidad cultural debe entenderse como uno que no se detiene ni puede detenerse en alguna etapa histórica privilegiada. Se debe entender como un proceso discursivo que permite una variedad de versiones” y concepciones, donde la histórica puede lograr una comprensión más inclusiva de nuestra identidad, siempre y cuando “no esconda la diversidad cultural del continente”. Es así como nos propone la idea que “existe una cierta secuencia histórica en la construcción de la identidad cultural latinoamericana”, que se revelan en cuatro períodos de crisis histórica, y se dice “crisis”, es porque Larraín (1994, p. 33) afirma que para entrar el tema de discusión sobre identidad es necesario que la misma entre en inestabilidad, en amenaza “al modo de vida tradicional”.

Los períodos identificados son: 1) años críticos de la conquista y la colonización, donde el indio pierde su libertad y su sentido de identidad original y definitivamente una nueva matriz cultural empieza, donde el indio es “un otro” inferior en la visión del colonizador; 2) la crisis de la independencia y período de la construcción de los estados nacionales a principios del siglo XIX, donde el impacto de la Ilustración y el pensamiento racionalista, realiza nuevas definiciones; 3) en el marco de la crisis de las guerras mundiales a principios del siglo XX, con el deterioro de la oligarquía de los terratenientes y la movilización de las clases medias y obreras que desafían el orden establecido y 4) a partir de la crisis de los años 70 del siglo XX

que condujeron a golpes militares en varios países del Sur y del fracaso de los regímenes populistas, que condujeron al neoliberalismo de los 80 y 90. (Larraín, 1994, p. 34). Sin dejar afuera el orden de la globalidad dominado por la comunicación en masas y las nuevas tecnologías que trascienden a las comunicaciones a través de las llamadas redes sociales.

No cabe duda que la primera síntesis cultural producida en el encuentro original entre indios y españoles es muy importante, pero eliminó totalmente las diferencias culturales entre varios grupos étnicos, ni ha permanecido igual, al sufrir numerosas transformaciones, siendo el impacto del pensamiento ilustrado desde los tiempos de la independencia quizás la más importante. Las nuevas contribuciones que han ayudado a dar forma a lo que Latinoamérica es hoy, no son formas de alienación o traición a nuestro “ser verdadero”, son nuevos aportes y transformaciones de gran importancia que deben ser tomados en cuenta si queremos entender algo acerca de nuestra compleja identidad cultural presente (Larraín, 1994, p. 64).

Por otra parte, la opción decolonial, como razón epistémica, se afina en la formación histórica de la matriz colonial de poder en el siglo XVI (Mignolo, 2009, p. 254), siendo muy crítico al eurocentrismo, el cual es asumido como una “actitud colonial” frente al conocimiento, donde el “conocimiento subalterno” ha quedado suprimido. (Grosfoguel, 2007, p.20).

Esta perspectiva, podría modificar y complementar algunas suposiciones del análisis del conocimiento “otros”, sin visiones fundamentalistas o esencialistas únicamente; buscaremos la “autenticidad” del patrimonio cultural nuestro americano en las formas de conocimiento híbrido. Grosfoguel (2007) afirma que “la otredad epistémica no debe ser entendida como una exterioridad absoluta que irrumpe, sino como aquella que se ubica en la intersección de lo tradicional y lo moderno”.

En este sentido se exaltan interrogantes como: ¿existirá un patrimonio cultural nuestro americano definido?; ¿tendremos elementos comunes de encuentro fuera de la cultura dominante?, o más bien ¿será la cultura hegemónica dominante la que nos une? Y por otra parte, la problemática multidimensional sobre el tema de identidad, aflora incógnitas como: ¿existirá un verdadero sentido de identidad nuestra americana?; ¿cómo se ha visto la identidad del continente a través de los discursos integracionistas?; ¿qué es sentirse nuestro (hispano, latino, ibero, caribeño) americano?

El “patrimonio cultural nuestro americano otro”, se promete con una diversidad grandiosa, con la necesidad de entretejer sus relaciones de encuentro y sus caminos paralelos. Construir una identidad “nuestra americana otra”, a partir de las bases históricas precedentes y sobre la base de las realidades comunes y no comunes del patrimonio cultural existente, sin vergüenza y con orgullo, podría ser un logro más que se suma a las metas idealizadas de la integración de los países latinoamericanos y caribeños como una fuerza más de emancipación y soberanía territorial.

Por tanto la cultura nuestra americana otra existe: definida, agredida, colonizada, globalizada, pero también auténtica, parecida, diferente, es decir, diversa. Tal vez podríamos afirmar que sentirse parte de un continente, de un territorio, es un hecho fundamental y son los valores, los sentires, los saberes, la identidad dominante y la subordinada, la particular y la sumada, la que puede lograr este efecto.

Una idea sobre la dinámica del concepto de cultura

Es imposible hablar de patrimonio cultural sin andar dentro de lo que es cultura y sin poner sobre la mesa dos elementos fundamentales: primero el sujeto cultural, es decir; al ser hacedor de cultura y segundo el territorio como espacio modelador de la cultura. Bien nos anima para esta disertación el profesor Víctor González (2007, p.14), cuando afirma que “el concepto de cultura en el contexto latinoamericano y caribeño, se debe entender que el individuo es un sujeto íntegramente cultural y por ende la cultura es un ser y un hacer, es decir, una construcción del ser humano, (...)”. En este sentido la idea de cultura vista a partir del sujeto cultural, como actor principal de su propia construcción cultural, hace pensar que la cultura es el producto de la adaptación del ser con su territorio. Podríamos interpretar que es como este va dando respuestas a sus necesidades de ser y existir, diseñando códigos adaptativos que satisfacen su felicidad de vivir, donde estos códigos en tiempo, por aceptación definen los rasgos culturales de un grupo común. “En consecuencia, todo sujeto es un elemento constitutivo de una cultura determinada, la cual conserva, transforma y ayuda a transmitir.” (González, 2007, p.14).

No es secreto que cuando revisamos la bibliografía sobre el concepto de cultura podemos localizar un casi infinito de interpretaciones modeladas a tiempos históricos específicos y por supuesto a territorios con hombre y mujeres determinadores de su propia cultura. Una de tantas definiciones que podrían argumentar esta postura está cuando Umberto Eco (1968) asoma la posibilidad de entender que la cultura es comunicación, que se construye a partir del intercambio de información.

Igualmente García Canclini (1982, p.20) concibe por cultura todo aquello que es producido por el hombre, sin que importe su grado de complejidad y el desarrollo logrado, reproduciendo códigos, símbolos que se transmiten, se legitiman y en consecuencia de adoptan como parte del ejercicio de satisfacer las necesidades básicas del ser.

Dentro de este contexto de ideas donde la cultura en si misma exige su constante evolución, transformación y disertación, los procesos de transculturación, aculturación e interculturación podrían ser considerados parte de la dinámica cultural, sin prejuicios valorativos. Es decir, si la cultura es producto de la evolución del conocimiento humano en su función adaptativa y es transmisible, el sujeto cultural será el portador del conocimiento cultural, por tanto buscará los mecanismos de transportar su ser y su hacer.

Lo singular y maravilloso de entendernos parte de la historia de la humanidad es que nos ayuda a conocernos más allá de las fronteras de nuestra propia historia, que es también historia hegemónica común universal como un eje indiscutible de nuestra multiculturalidad, que se ha construido sobre la traza de procesos, que bien pudo categorizar el cubano Fernando Ortiz en su libro Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (1987), donde pretendió describir a la transculturación como un proceso de intercambio cultural simbólico muy puntual que se ha verificado abiertamente en nuestro continente, donde el hecho migratorio en general ha jugado el rol principal.

En otro sentido no tan favorable, aunque la historia misma lo ha legitimado, procesos culturales hegemónicos, donde la dominación de uno prevalece sobre un otro inferior, la aculturación entendida como una imposición de rasgos culturales ajenos a un grupo común determinado produce efectos de reedición de los códigos adaptativos de origen cultural, en contraposición del diálogo respetuoso que se espera de un intercambio de códigos culturales, de acuerdo mutuo o de entendimiento alterno, que bien define la interculturalidad sobre la base de la alteridad.

El posible “otro” en proceso de construcción

Sobre el patrimonio cultural nuestro americano otro pesa una cultura autentica, producto de procesos activos de transculturación, aculturación e interculturación en ejercicio de vida del sujeto cultural nuestro americano, que define su patrimonio común y no común que los identifica.

Reconocernos solamente en la relación sujeto-sujeto, de igual a igual no es suficiente, porque cada sujeto cultural es diferente, por lo tanto cada sociedad o estado nación tiene una forma de concebirse de acuerdo a su propia historia y su territorio. Vernos en lo “extraño” del otro como un factor de interculturalidad desde la ética de valores, es dar un paso en la aceptación dentro de la diversidad, así no los muestran Martínez y Hernández (2014) con su propuesta de ética intercultural y educación para la integración latinoamericana, donde el orgullo de ser se puede lograr a través de una constante interacción de convivencia y reconocimiento mutuo.

Como un cierre no definitivo de esta disertación, se comparte la reflexión sobre la definición de identidad bajo la premisa de la filosofía clásica, que dice: “no hay un “yo” hasta tanto un “tu” no me llame, invitándome a reconocer mi identidad y su diversidad” (Daros, 2005). Vernos en el espejo del otro donde reconocer lo que nos hace distintos, pero idénticos a la vez, es la concertación que anima la construcción de la categoría emergente “patrimonio cultural nuestro americano otro”, en su máxima expresión de autenticidad y diversidad, producto asumido de la interculturalidad histórica de los muchos procesos migratorios que se han vivido en el continente. Esta investigación continua.

Bibliografía consultada

Daros, W. (2005). El problema de la identidad. Sugerencias desde la filosofía clásica. Revista Invenio. N° 14. Junio. Pp. 31-44. Disponible en: <https://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/el-problema-de-la-identidad-en-la-filosofia-clasica.pdf>

Eco, U. (1968). La estructura ausente: Introducción a la Semiótica. Barcelona: Editorial Lumen

García Canclini, N. (1982). Las culturas populares en el capitalismo. La Habana: Casa de las Américas

González Ñ, V. (2007). La crítica cultural latinoamericana y la investigación educativa. Hacia una integración desde abajo? Algunas reflexiones para la discusión. Tesis doctoral. Caracas: Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez

Larraín, J. (1994). La identidad latinoamericana. Teoría e Historia. Revista Estudios Públicos. N° 55. Chile: Centro de Estudios Públicos, Pp. 31-64. Ensayo en línea disponible: <https://www.cepchile.cl/la-identidad-latinoamericana-teoria-e-historia/cep/2016-03-03/184906.html>

Martínez, M. y Hernández C. (2014). Ética intercultural y educación para la integración latinoamericana. Revista Electrónica de Humanidades, Educación y Comunicación Social (REDHECS). Maracaibo: Universidad Rafael Bellosillo Chacín (URBE). Disponible en: www.publicaciones.urbe.edu

Mignolo, W. (2003). Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal Ediciones.

(2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. Pp25-46 en El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (compiladores). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad javeriana, Instituto Pensar.

(2009). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). Crítica y Emancipación, (2): 251-276. Primer semestre.

Ortiz, F. (1987). Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Caracas: Biblioteca Ayacucho

**Título: Huellas Materiales y Simbólicas del Art Deco en Argentina. Casos de
Estudio: Buenos Aires y San Juan**

Autores: Adriana Piastrellini / Cristina Monfort

**Instituciones: AdbA Art Deco Buenos Aires – Argentina - Asociación Civil s/fines
de lucro; e Instituto de Teoría, Historia y Crítica del Diseño. Facultad de
Arquitectura, Urbanismo y Diseño (FAUD) de la Universidad Nacional de San
Juan (UNSJ). Argentina**

Email: adbaconcursos@gmail.com / cristinamonfort@yahoo.com.ar

Introducción

Acordamos con Novick,

“Los estudios sobre las ciudades y el urbanismo en América Latina no pueden soslayar el rol que tuvieron los intercambios internacionales. Pues hoy sabemos que las ciudades –y también los modos de estudiarlas- se fueron constituyendo sobre la base de intercambios, no solo de bienes tangibles sino también del resultado del viaje de personas, de saberes, de experiencias y, más ampliamente de ideas e imágenes”. (Novick, 2009:4)

El Instituto Art Deco Buenos Aires (Asociación Civil sin fines de lucro) tiene como misión preservar, estudiar y celebrar el estilo Art Deco en Argentina y América, generando permanentemente vínculos con la sociedad y en este caso particular con la comunidad científica, en base a un convenio con la Universidad Nacional de San Juan, para abordar líneas de investigación del patrimonio cultural de las migraciones en dicha provincia, como parte programática del Instituto de Investigación de Teoría, Historia y Crítica del Diseño de la Facultad de Arquitectura, Urbanismo, para trabajar en forma colaborativa en un proyecto de investigación conjunta. Que tiene como objetivo identificar y registrar el patrimonio cultural de la arquitectura, el interiorismo, el arte, la ornamentación, los monumentos, el mobiliario y objetos de diseño Art Deco y primer Racionalismo en la provincia de San Juan para su valoración y difusión y su relación con la ciudad capital del nuestro país, Buenos Aires.

Este movimiento cultural que se inició en Europa en el Movimiento Werkbund en Alemania a principios del siglo XX y se difundió mundialmente como un estilo entre guerras conocido como “Art Deco” a partir de la Exposición de las Artes Decorativas en París, también tuvo influencia en nuestro país. La migración de población de diversos países a América contribuyó en el intercambio del patrimonio cultural tangible e intangible, formado por saberes, experiencias y más ampliamente de ideas e imágenes que se funden con la memoria como símbolo de una época de desarrollo, industrialización y popularidad de este estilo en todas las áreas del diseño.

En el presente trabajo estudiamos las “huellas materiales y simbólicas del Art Deco en Argentina”, mediante casos de estudio de Buenos Aires y San Juan, con puntos en común y que están ligados al desarrollo de la industria y cultura del país a principios del siglo XX.

Marco Teórico

El concepto de patrimonio cultural ante los nuevos escenarios del desarrollo incorpora relaciones complejas entre éste y el contexto territorial y social en el que se inserta. La aparición de nuevas categorías patrimoniales ha contribuido a un cambio en los objetivos de desarrollo, que deben estar basados en el equilibrio entre las necesidades sociales, la economía, el medio ambiente y el reconocimiento de la identidad y diversidad cultural.

Las líneas de investigación del patrimonio cultural de las migraciones, en la provincia de San Juan forman parte programática del Instituto de Investigación de Teoría, Historia y Crítica del Diseño, a través de los proyectos de investigación subsidiados por la Universidad.

Respecto al patrimonio cultural, en cuanto al aporte de las migraciones, trabajamos con la definición de “interculturalidad”, como interacción equitativa de diversas culturas en un territorio, establecida en las Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial (UNESCO, 1992). Con el mencionado aporte surgieron edificios y sitios industriales que significan un importante hito en la conformación de nuestra sociedad y su hábitat y conforman un paisaje cultural que otorga identidad a sus habitantes.

La arquitecta Adriana Piastrellini, Presidente de AdbA, en referencia a las ediciones de concursos fotográficos, organizados por su Asociación Civil, desde 2014 hasta la actualidad, expresa:

“el concurso busca explorar estas dos vertientes de la modernidad del siglo XX que se desarrollaron entre las dos Guerras Mundiales: Art Déco y Racionalismo. Ambas, una estilística y la otra proyectual, tuvieron al hormigón armado como sustento tecnológico principal y muchas veces se combinaron estrechamente para componer diseños, proyectos y obras de gran riqueza y complejidad. En la Argentina, particularmente, hemos podido relevar la incorporación de elementos Art Déco en obras de ladrillo y de adobe. Es así como estos bienes culturales -que van del objeto decorativo o la gráfica bidimensional, a los monumentos o grandes piezas de infraestructura- constituyen un acervo identificado con la modernidad internacional, pero también con las identidades regionales inspiradas por lo académico y lo vernáculo, por lo artesanal e industrial, por lo artístico y por lo científico”. (Piastrellini, 2016)

Montaner (2002) en el libro "Las Formas del Siglo XX" parte de una premisa polémica: la forma es considerada el motivo central, el concepto clave, del arte y la arquitectura. Las formas siempre transmiten valores éticos, siempre remiten a los marcos culturales, siempre comparten criterios sociales y siempre se refieren a significados. Por esta razón, cada concepto formal no solo remite a las obras sino también a las teorías filosóficas y científicas del siglo XX. Este autor ha aglutinado la complejidad de la arquitectura y del arte del siglo XX en torno a doce conceptos esenciales que permiten relacionar entre sí las obras de arquitectura, artes plásticas, literatura, cine, fotografía y moda.

Compartimos los conceptos que desarrolla Montaner (2002), respecto a la categorización de las formas del siglo XX, que denomina como: *Organismos*, incluyendo el organicismo y el surrealismo; *Máquinas*, con la abstracción y el racionalismo y *Realismos*, subdividido en realismo humanista y en cultura pop; entre otros. Según estas categorías el estudio del Art Deco está comprendido en la categoría Máquinas bajo los conceptos de abstracción y racionalismo.

La inmigración en Argentina

Durante el gobierno del presidente Nicolás Avellaneda (1874-1880) se sanciona la ley N° 817, 19/10/1876, de la “inmigración y la colonización”. Esta ley benefició los procesos inmigratorios que variaron en las épocas, en los años 1904-1914 se llegó a la cifra promedio de 227.900 inmigrantes por año (Ochoa & Valdez, 1991: 23), proceso que siguió después de la primera y segunda guerra mundial. (Rild Ciancio, 1997:4)

Los datos estadísticos y censos señalan el predominio de inmigrantes de las comunidades europeas y de entre ellas la española e italiana.

También la Red de Ferrocarril FFCC en el territorio argentino, con centro en Buenos Aires, permitió un desplazamiento desde el puerto de Buenos Aires al interior del país.

La Arquitectura Art Deco. Estudio de Casos

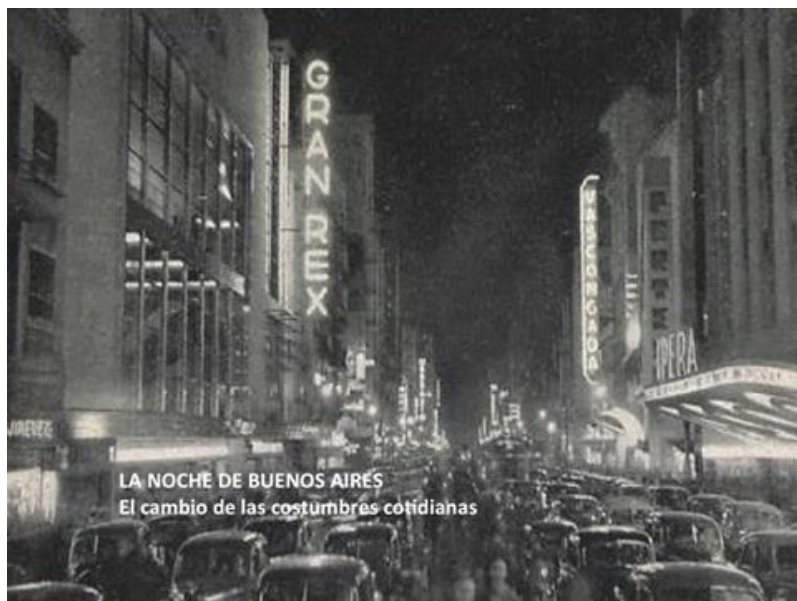
Para encontrar las huellas materiales e inmateriales del Art Deco en Buenos Aires y San Juan, trabajamos con obras y autores, en este caso un arquitecto que diseñó varias obras en el país ligadas a la cultura, las salas cinematográficas, el arquitecto belga Alberto Bourdon. En este período observamos también un desarrollo de la actividad productiva ligada a la vitivinicultura en nuestro país, surgiendo grandes establecimientos, por diversas razones, entre ellas la llegada de los inmigrantes, que debido a la guerra europea buscan nuevas posibilidades, como es el caso de la Bodega Cinzano. Esta empresa tuvo sede solo en Buenos Aires y San Juan, respectivamente para distribución de sus productos: bebidas y licores; y para producción, el conjunto vitivinícola, bodega y oficinas y plantaciones.

Obras y Autores: Teatro Opera, Buenos Aires y Cine Teatro Estornell, San Juan

Alberto Bourdon nace en 1881, en Anseremme (Bélgica). Se recibió de arquitecto en la Academia Real de Bellas Artes de Amberes en 1902. Continuó su formación en el estudio del arquitecto Georges Hobé. Participó de la construcción de la Estación Central de Amberes como ayudante del ingeniero Wardenier. Emigró a Buenos Aires donde, luego de trabajar en el estudio de arquitecto italiano Luis Broggi, abrió su propio estudio en 1907. En los siguientes 50 años proyectó y dirigió más de cien obras: residencias particulares, iglesias, escuelas.

Especializándose en salas cinematográficas, de las que construyó más de 40 a lo largo de su carrera, y en las que utilizó lo más novedoso en acústica, calefacción, ventilación y seguridad. Diseñó en múltiples estilos, desde el Academicismo francés, Neogótico (Capilla Stella Maris en Mar del Plata, 1912), Art Déco, y Racionalismo en las obras más tardías.

En Buenos Aires, de 1935 a 1936, el arquitecto Bourdon proyecta y construye el Teatro Opera ubicado en Avenida Corrientes 860. Este teatro Opera es uno de los máximos exponentes del Art Déco porteño, en la Avenida Corrientes sede salas de teatros y cines, que acompañó el apogeo de esta época de esplendor de los espectáculos cinematográficos en el mundo y en Argentina.



Fuente: Av. Corrientes, Buenos Aires principios del Siglo XX. Archivo AdbA

Eje Art Deco Porteño relevado por AdbA



Teatro Opera (1935, 1936) Obra del Arquitecto belga Alberto Bourdon. Fuente web Archivo AdbA

Época de esplendor de los espectáculos: el comienzo del cine hablado

Algunas imágenes de artistas locales e internacionales.



Actores y Actrices Internacionales y Nacionales. Fuente web Archivo AdbA

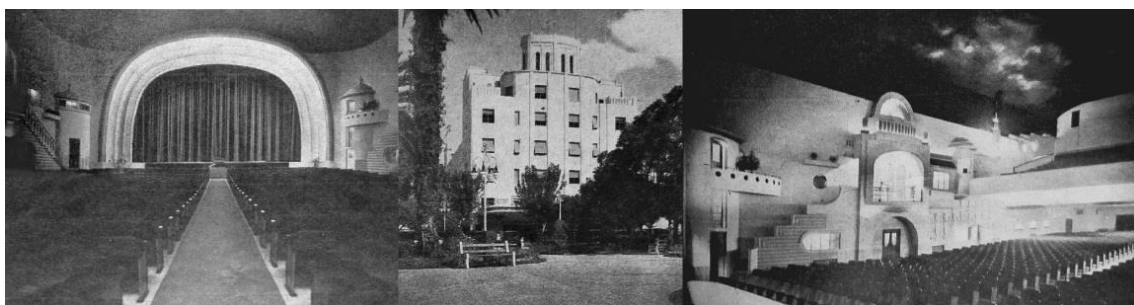


Carlos Gardel, estrella del Tango. Fuente web

El arquitecto Bourdon diseña para San Juan, en 1942, el Cine – Teatro Estornell (actual Teatro Municipal) ubicado en calle Mitre 41 (Este), Ciudad de San Juan. El 21 de agosto los periódicos locales anunciaban la apertura de la “nueva, extraordinaria y gran sala frente a la plaza 25 de Mayo”; se trataba del Cine- Teatro Estornell. La obra es un edificio complejo, con sala para 1648 espectadores distribuidos entre localidades de plateas y de pullman y un hotel de cuatro pisos al que se accede por la puerta lateral al cine (Méndez & Falcó, 2015).

El conjunto diseñado por el arquitecto Bourdon fue contratado por la familia Estornell de origen valenciano (España), quienes también fueron propietarios de otras salas cinematográficas en las provincias de San Juan, San Luis y Mendoza de la Región Cuyo en Argentina.

Edificio que sobrevivió al terremoto de 1944 en San Juan. Solo se demolió su torre (ver ficha)



Cine Teatro Estornell de 1942. Fuente: Méndez & Falcó (2015), Revista Andinas Año 5 Nro 4 FAUD UNSJ

Edificio N°: 001	Hoja N°: 004
FOTOGRAFÍA GENERAL	
	
FOTOGRAFÍA DETALLE	
	

Ficha Registro con Imágenes del Cine Teatro Estornell. Hall de entrada foto inferior. Fuente: Foto color Monfort, 2016 y actual Teatro Municipal (2017)



Foto hall Cine Teatro. Fuente: Ruiz Araoz, G. (2016) Mención Región Cuyo del Concurso AdbA

Patrimonio Industrial, Bodegas Cinzano. Buenos Aires y San Juan:

La Casa Cinzano, Italia - Argentina (1757- 1995)

Familia originaria de Turín, Italia. Hay dos versiones respecto del origen de la Casa Cinzano, según el autor Cavallo (1957). Una es del año 1757 los hermanos Carlos y Juan Cinzano egresaron de la universidad de maestros confiteros y licoreros instalan un establecimiento creando el famoso vermouth Cinzano sentando precedentes comerciales que darían origen posteriormente la localización de la prestigiosa Empresa en Argentina. Y otra de 1816 que documentan la empresa de Francesco Cinzano, descendiente de los mencionados anteriormente.

En las primeras décadas del siglo XX llegan a Buenos Aires los señores Alberto Marone e hijo Enrique Marone Cinzano, miembros directos de la familia Cinzano, ampliando los horizontes de la Empresa familiar.

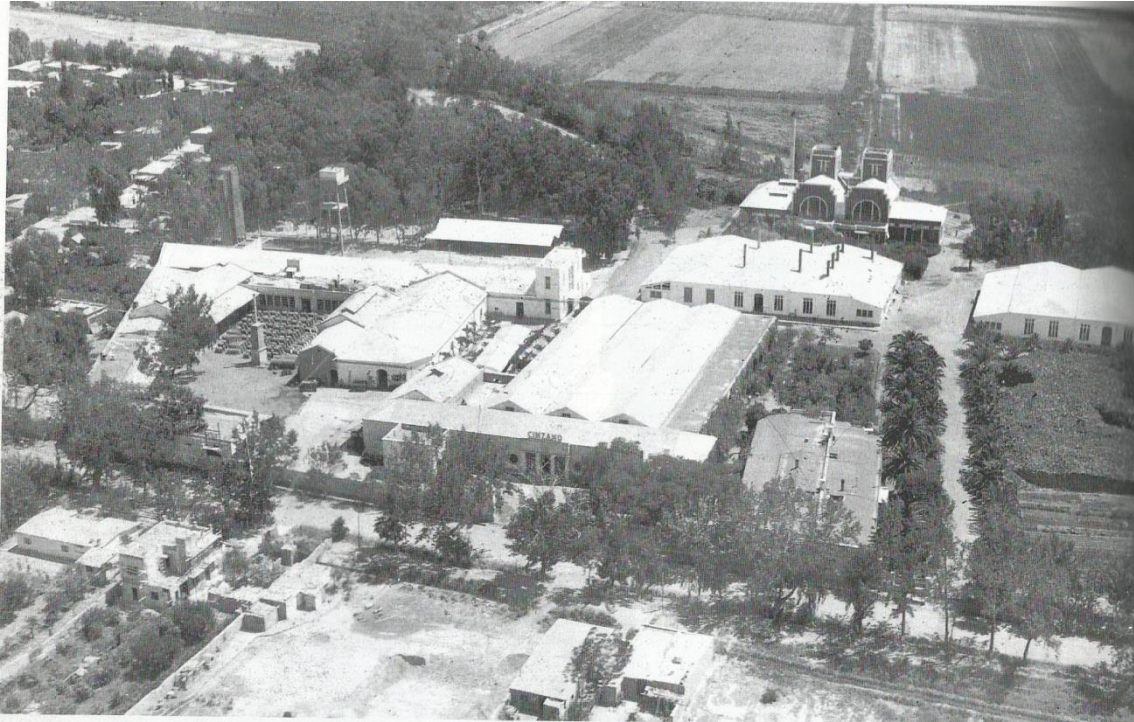
En una primera etapa se dedican a fraccionar e importar bebida con Sede en Buenos Aires.



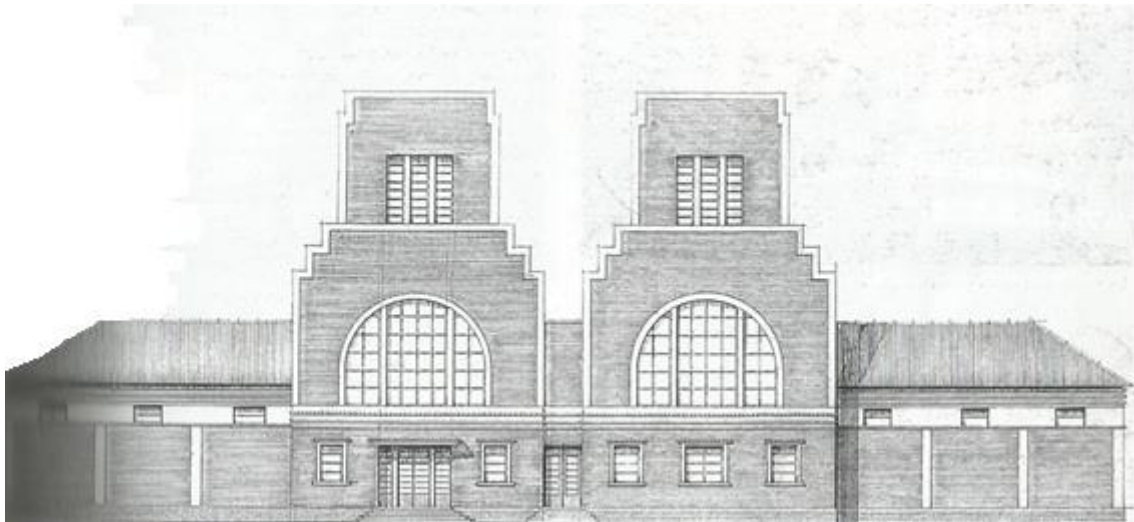
Sede Cinzano, 1913. Importación Principios de siglo XX ex calle Cangallo (hoy Tte Gral J D Perón). Buenos Aires. Fuente: libro Ridl Ciancio (1997)

En una segunda etapa de producción 1923, cuando se establecen en la provincia de San Juan, compra la bodega la Asturiana, posiblemente por la amistad con la familia Graffigna, propiedad de su amigo Santiago Graffigna.

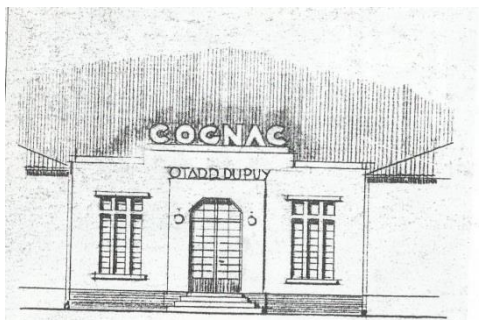
Creando un gran establecimiento con el nombre Santa Victoria en honor a la homónima en la zona del Piamonte Santa Vittoria d'Alba en Turín Italia. (Rild Ciancio,1997)



Vista aérea Establecimiento CINZANO en San Juan. Fuente Rild Ciancio, 1997.



Construcción de Edificios en el predio. Fuente Rild Ciancio, 1997.



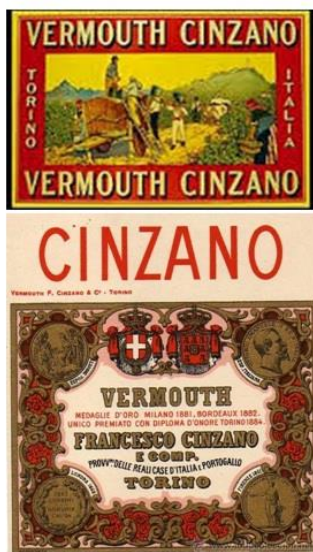
Croquis Empresa Constructora Walter Melcher, 1943.



Referencia Personal de trabajo: Nacionalidad y Cantidad

Argentina: 3610	Alemana: 4	Suiza: 1
Italia: 120	Boliviana: 3	Uruguaya: 1
Española: 61	Brasileira: 3	
Chilena: 48	Checoeslovaca: 1	
Yugoeslava: 7	Egipcia: 1	
Francesa: 6	Polaca: 1	
TOTAL: 3,869 (tres mil ochocientos sesenta y nueve trabajadores)		

Marca



Marca. Etiquetas de Productos CINZANO Fuente: web y Libro Rild Ciancio, (1997)

Acciones y Proyecciones AdbA:

Sitio web: <http://www.artdecoargentina.com.ar/>

AdbA, Art Deco Buenos Aires Argentina América, como miembro de ICADAS Confederación Internacional de Sociedades de Art Deco del Mundo ha ganado la terna mundial para ser Sede del Congreso Internacional en el 2019 en Argentina. Con su propuesta federal para integrar a las diferentes ciudades a través de los relevamientos realizados en todo el país y en sud América mediante productos turísticos que permitan el desarrollo sustentable de las mismas y se integren al turismo internacional.

Creando acuerdos con instituciones en diferentes países: Brasil, Chile, Uruguay, EE.UU para la preservación y puesta en valor del patrimonio construido y la difusión del patrimonio intangible.

ICADS Congreso Mundial 2019
PATRIMONIO ACCION SOLIDARIA - TURISMO ARQUITECTONICO



The International Coalition of Art Deco Societies (ICADS)



AdbA Buenos Aires
ARGENTINA



Heritage Society of New
South Wales, AUSTRALIA



Detroit Area Art Deco Society,
USA



AdbA Miembro de ICADS
elegida con el 60% de los votos de las asociaciones del mundo
como Sede del Congreso Internacional en 2019

PROYECTO INTERNACIONAL



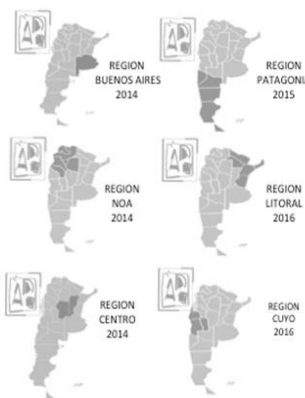
MIAMI DESIGN
PRESERVATION
LEAGUE INC.

Metas

Promover un polo Art Deco en Sud
América junto con Brasil y Uruguay
AdbA Art Deco Uruguay 2016

PROYECTO NACIONAL

Tenemos representantes en las Provincias que conforman
las diferentes Regiones de AdbA Art Deco Argentina de
nuestro país y el relevamiento más inédito de art deco
desde el más exótico de adobe, hasta el más austral del
continente y del mundo en la Patagonia Argentina



REGION
BUENOS AIRES
2014

REGION
PATAGONIA
2015

REGION
NOA
2014

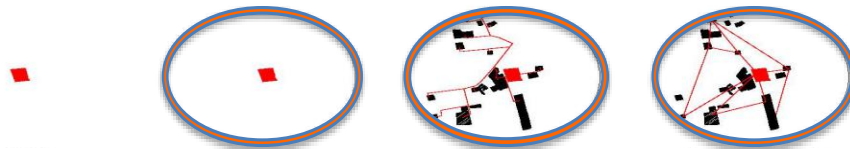
REGION
LITORAL
2016

REGION
CENTRO
2014

REGION
CUYO
2016

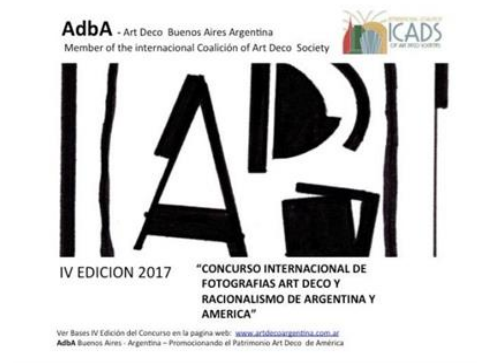
A su vez AdbA ha desarrollado proyectos urbanísticos en diferentes Ciudades y establecido un sistema para abordar el estudio de los llamados ARCHIPIELAGOS URBANOS relevados en diferentes sectores de la CABA con el objeto de colaborar con el desarrollo estructural patrimonial y turístico de estos archipiélagos urbanos, conformados por islas integradas por edificios de una corriente estilística, colaborando con su rápida detección, facilitando el acceso público al patrimonio nacional.

DISTRITO BARRIO MILITAR LAS CAÑITAS
 ARCHIPIELAGO ART DECO Y RACIONALISMO
 Islas estructuradas por una corriente estilística



AdbA persigue además de fines educativos impulsando tesis de estudio en Universidades de Argentina y Europa en el conocimiento de los aportes al patrimonio construido por profesionales producto de las migraciones, la difusión de profesionales y artistas en Argentina y EEUU desarrollando Exposiciones y participando en diferentes Show de arte y antigüedades; como también colaborar con fines benéficos en un Acuerdo de Cooperación con la Asociación de Profesionales del Hospital de Niños Ex Casa Cuna.

Acciones Solidarias: "Patrimonio Acción Solidaria"





Organización de eventos nacionales e internacionales. Fuente: AdbA, 2016 -2017.

Referencias:

Méndez, P.; García Falcó, M. (2015) Revista Andinas Año 5 N° 4. De Estudios Culturales. FAUD UNSJ . Pantallas cuyanas. Aportes para un estudio de las salas de cine regionales. San Juan, pp 22-35.

Montaner, J. M. (2002). Las formas del siglo XX. Barcelona: GG.

Rild Ciancio, M. R. (1997). Cinzano en San Juan. San Juan: Papiro

Sitios web

<http://www.artdecoargentina.com.ar/index.php>

<http://www.modernabuenosaires.org/arquitectos/alberto-bourdon>

<http://cedodal.com/wp-content/uploads/2011/09/libro-CINES-para-web.pdf>.

Novich, A. (s.f.). Revista Iberoamericana de Urbanismo. Recuperado el 15 de abril de 2015, http://www.riurb.com/n1/01_Riurb.pdf

http://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2099/12252/01_01_AliciaNovick.pdf?sequence=1

Documentos:

UNESCO. (1992). Directrices Prácticas del Comité del Patrimonio Mundial. del Centro del Patrimonio Mundial.

The Brazilian Houses in the northwest of Portugal as heritage of transatlantic encounters

Maria Inês Ribeiro Basílio de Pinho
Cultural and Social Studies Department
School of Education of Polytechnic of Porto
Rua Dr. Roberto Frias, 602
4200-465 Porto, Portugal,
inespinho@ese.ipp.pt.

Introduction

Emigration to Brazil appears as one of the most relevant social phenomena of the nineteenth century and the first decades of the twentieth century, differing in gender, age, marital status and social status of the actors. To prove this are the indicators of the number of passports passed between 1860 and 1930.

The phenomenon was accompanied by changes in Portugal in the context of the administrative reforms, the increase of communication routes (notably bridges, roads and railways), as well as in the concern for education, furniture and architecture, reflecting the rise of a new bourgeoisie. Cumulatively the political class is valued, highlighting the occupation of these positions by Brazilians or "makes-traveling" and by their descendants.

But most of all, it is the Brazilians houses who decisively mark the urban landscape. Even today they are admired, praised, as works of *sui generis* architecture, which must be preserved and disseminated. These constructs more than displaying the ostentation of the new-wealth or the "I now have", are more concerned with the exhibition of "now I am" or "I returned victor". For this reason, they present not only aspects of the Brazilian cities through which these migrants lived and / or worked, but also the color, which conveys joy and a sense of accomplishment.

The purpose of this communication is to understand how the Brazilians houses are an architectural mark of the transatlantic dialogue and how the traditions that they represent means the distances crossing.

For this determination, this paper will start with a brief description of the reasons for emigration to Brazil in the second half of the nineteenth century / beginning of the twentieth century, followed by the characterization of Brazilians of "make-traveling", to conclude with the presentation of the cultural meeting between Portugal and Brazil, through the Brazilian houses.

Reasons for emigrating to brazil

In the mid-nineteenth century, a rural and urban society dominated in the north-west of Portugal marked by the small property and the internalization of individualism as a form of being. At the same time and according to Alves (2004) this society was marked by a sobriety of habits, namely by a food moderation.

The future was almost only in Brazil, given the dominant stagnation in Portuguese economic growth and the consequent lack of opportunities offered by an economy based on the self-sufficiency of an incipient crop, where the money flows had poor circulation. The following table summarizes some of the characteristics of the society at the time.

Table 1:

Some characteristics of the Portuguese rural society of the XIX / XX century

Some characteristics of the Portuguese rural society of the XIX / XX century
<ul style="list-style-type: none"> • The peasants walked barefoot or in clogs. • The clothing varied according to the weather or the work they did. • Bread, wine and cheese (depending on locality) were always on the peasant's table. • Sometimes, in the pilgrimages, there was beat-up with blows of clubs. • The pilgrims came from anywhere for the traditional "blessing of cattle". • People gathered to work on the barefoot or picking. • The men, after receiving the money, spent it in the taverns. • Agricultural work was often accompanied by songs and dances. • The nobility and clergy lost many perks. • The bourgeoisie has become the most important social group in the Portuguese society.

Source: Own systematization according to developed research work.

In the nineteenth century, two concepts coexist: colonization and emigration. Thus, at the beginning of that century, the lands of the New World were considered national spaces, since they were assumed as transoceanic extensions of the European continent, from which the settlers came. By the middle of the same century and after independence from Brazil in 1822, there was a need to replace the work of slaves, justifying emigration.

In any case, according to Arruda (2007), the transfer of large population numbers did not represent losses in terms of human resources, even though the vast majority of emigrants did not initially intend to settle permanently in Brazil. In other words, the adventure was expected to end as soon as the desired enrichment took place.

According to Pereira (2007) in the nineteenth century there were quite a few migratory movements in the world, but none like the transatlantic Europe-America. In other words, 44-52 million Europeans crossed the Atlantic between 1815 and 1914 (Pereira, 2007: 42). The main reason cited was the birth growth.

Among the Latins, the Portuguese occupy the second place in the order of emigrations. The vocation to move around the world is one of the most important brands of Portuguese citizens. In the nineteenth century, even with modest rates of population growth - as the country went from 4.2 million inhabitants in 1880 to 5.4 million in 1900 and 5.9 million in 1913 - the pressure on Citizens departing towards other destinations increased. Not having participated in the generalized industrialization process that swept across Europe, like Spain, the productive structure became incapable of absorbing the contingents of potential wage earners freed from agricultural and subsistence activities, resulting in large masses that found neither work nor in the industry, nor in the countryside. Without the basic means of subsistence, entire individuals or families emigrate. Political motivations were added to the economic ones by instilling or fomenting the exodus. Political persecution, lack of freedom of expression and, above all, compulsory military service for a long period of six to seven years, which encouraged families to invest in purchasing a passage that would take their children to safety abroad, with the additional advantage of the monetary return represented by the remittances of their emigrant relatives.

In this way it is understood that the emigration to Brazil in the nineteenth century occurs due to the structural transformations verified in the Portuguese political, commercial

and industrial field, as well as the positioning of the social structures that shaped the exit of some and the return of others. These include: the demographic explosion, the development and industrial capitalist expansion, the industrial revolution and the alteration of the national and international transport system (railways and steam navigation). Simultaneously in Brazil the abolition of slavery and consequently the necessity of increase of labor are given. Also the royal family moves to Rio de Janeiro, which becomes the capital of the empire, initiating the process of independence of Brazil (Alves, 1989).

Characterization of brazilians of "make-travel"

As mentioned in the previous chapters there were several reasons why the Portuguese decided to emigrate. If in some cases it was to seek better living conditions and to become recognized as a person in their homeland, in others it was for a simple need to change.

According to Alves (2004), the successful return was the linear realization of the ideal project of the deep-rooted emigration culture. By giving social visibility to images of some success, the "Brazilian" nourished his own myth, for through his example he impelled others to emigrate, as new candidates to "Brazilian", in a relational and circular flow. In the game of mirrors that articulated between reality and the collective imagination, this complex and ambiguous stereotype of "Brazilian" mediated the difficult and painful relationship between what one was and what one wanted to be (what could be) in the society of the 19th century.

The "Brazilian", as a social type, was the one who, with his presence and his acts, ensured the kind of argument that was dominant in the popular sense, which submerged almost all other dissuasive attempts at emigration, namely: the restrictive legislation and norms of governmental authorities, the appeals of the Church or the articles from unread newspapers that apostrophized the matches, among others. To emigrate meant to meet aspirations built in the confrontation with the environment and the social representations dominant in it, supported by the example of real and close figures.

Most families also longed to have a "Brazilian" child. For many he was seen as the "angel" who would watch over the family in their difficulties as the life cycle evolved. So he would both support the younger siblings and sustainance his parents in their old age. Therefore, many families, as a way to prepare for success, organized carefully and in advance the migratory project, propitiating the acquisition of knowledge and insertion in networks. This gave preference to the commercial means that would make them reach the Portuguese of Brazil even they could be a "wall" that prevented the natives from gaining access to the privilege of the "patricians". This helps to explain why in Portugal these individuals were called Brazilians and in Brazil of Portuguese.

Despite this, the decision to emigrate was always of the individual himself and different according to the social level he occupied. So if he had more academic qualifications (for example, if he was a doctor, a teacher, a lawyer, or a priest) he would see Brazil as a possibility for personal fulfillment. Hence, whenever possible, they constitute a family and rarely returned. Even those who would replace the work of the slaves, performing manual labor, would hardly be able to earn income beyond subsistence, and in that sense would not return either. There remained only the "remedied" (Alves, 2004: 6) as the traders who went through business or the artists who, earning well returned with some money after a few years.

At this point it is important to clarify the level of income. Thus in rural areas, if the emigrant replaced a family farm or rebuilt his old house or erected a new and small

building with new features of functionality, he already distinguished himself in his social environment, including upbringing nuptial alliances, as he was seen as Someone who emigrated and returned with honesty what was a test of risk-taking, admired in a society where man should be a "vine", that is, know how to move to deal with life. For the urban environment of Lisbon and Porto, only the wealthy Brazilians, who were asked to acquire or participate in business or much to manage business from a distance, would go.

With the appearance of the republic the Brazilian social figure fell not only by the fall of the exchange rate, but also by the lack of social recognition.

By "Brazilian" Monteiro (2000a) understands that Portuguese individual who lives more or less broadly, who was not born in Brazil, instead emigrated very young to this destination because he was more or less poor, returning rich. These assimilate in Brazil the customs, the habits, the education, dressing in the great sewers, residing in the best hotels, frequenting the best theaters.

Before the concept of "Brazilian" was the concept of "miner" (Peixoto, 2013). This term was used in the metropolis in the seventeenth century, before the independence of Brazil, to designate the emigrant who returned rich to his land. The miners began by trying their luck as prospectors in cities such as Minas Gerais, Matogrosso and Goiás, and they were the first conventional type of traveling.

The designation of "Brazilian" used in this work refers, therefore, to the "make travel" that, together with the large fortunes, associated an economic success and a social course that allowed them to enter the sphere of the privileged classes (Loureiro, Peixoto & Santos, 2017). Like this, they should not, be confused with those fortunate travelers, who, though possessed of belongings to enjoy a more or less comfortable life, have failed to attain the desirable statute of the upper bourgeoisie.

Moving up the social ladder is a slow and socially regulated process. Therefore, the return journey is subject to community observation which consists of a slow and socially regulated process in which individuals demonstrate attitudes, behaviors and initiatives according to the social group from which they come. The community therefore assesses what is required of it and what it is capable of doing. In this social game is situated the upward mobility and the social reproduction (Tavares, 2015).

Thus, the upward mobility achieved through enrichment needs to be socially legitimized, being recognized to what ascends socially, qualities of merit, family and education. Therefore, those who ascend through emigration seek to publicly demonstrate virtues, capacities and skills in the place of return. The "evaluation test" by examining the forms of social representation defines the limits of the scale of ascension and legitimizes it.

To descend on the social scale implies the departure by voluntary abandonment of the social territory. This situation can occur either because of incapacity to manage the property, or because of no descendants or by abandonment of the place from which it comes.

Many writers of the nineteenth century such as Eça de Queirós, Camilo Castelo Branco, Júlio Dinis or Aquilino Ribeiro caricatured in their literature the figure of the "Brazilian", portraying them as rude, sensual, ambitious and coarse persons and identifying their charity not as a human quality, but rather as a personal vanity. In doing so, they never remembered the sacrifices they had, or the importance they had of minimizing the misfortune of their compatriots, nor how much they contributed to the progress of Portuguese cities, towns and villages (Santos, 2000). This would happen

only at the end of the nineteenth century, when Eça de Queirós compares in his chronicles the ability of Brazilians to work with the Portuguese mandrake, advising them to behave differently, so that they are no longer the object of mockery and to become the harpers.

Cultural meeting Portugal / Brazil through architecture: Brazilian houses

According to Alves (2004) and Tavares (2015) it was expected that every individual who emigrated, years later would return preferentially moneyed, as well as accompanied by traces of a distant culture. The Brazilian houses reflected this idea among others.

As the position of the Brazilian is a product of Brazil's return, the house presents the elements of this condition: iron grills, tall windows, exotic trees, vases, tall gates, railings, lakes, arbor, tiles, attics or lanterns. Also it has internal employees to live full time at home and with different functions.

Besides this, the Brazilian visits the farms and likes to follow the agricultural tasks of the housekeepers. He often goes to the village to talk about politics with his friends, about the life he had in Brazil and about the assets he left there. He attends the casino and the clubs he helped found. He supports the newspaper of his party where diverse news is published about him (example marriage of the children or the donations that did). In his house there are books and a piano that is a mere object of decoration, since nobody touches it. There may also be other musical instruments, such as violins and harps, which recreate evenings and receptions. At home French is spoken and works of art and French magazines predominate. Exotic animals like parrots are one of the typical acquisitions of these emigrants.

In the Brazil emigrant houses different architectural typologies are identified, as their owners settled in one or another region of Brazil. Thus the architecture of the houses of those who emigrated to Rio de Janeiro or to São Paulo is distinct from those who emigrated to Manaus, and there is therefore a direct relationship between the regions of destination and the typology.

In another way, the houses of the emigrants in Rio / S. Paulo were characterized by being remarkably horizontal, with ground floor and first floor and the houses of emigrants in Manaus were characterized by being narrow and tall, with two or three floors, isolated in the urban fabric by a fenced yard. If in the first, very influenced by the city, they seek the alignment with the street to which they adjust, looking for to mark and to create its direction. In the latter, influenced by humid tropicalism, there is more or less evidence of *Art Nouveau*.

However, there are common features in the two types of houses, such as the atria, the interior stairs and the attic. The center of the house is the dining room, where the most valuable objects are displayed, which overlooks the street through tall windows and balconies with iron guards. On this floor are the bedrooms and the kitchen. The attic is the dwelling place of the servants.

At the ground floor, the atrium is the place that delimits the access to the intimacy that is made by the staircase, to the store for storage and collection and turned to the street is the office and room where it is received and that does not have access to the noble part of the house.

The first floor was the most social place where the dining room and the living room and the servants' quarters were located, as well as the service areas are relegated to the ends of the houses (sometimes at the top, sometimes at the base, sometimes at the ends of the house).

In addition to the creation of compartments according to the functions of spaces, the Brazilian expresses the desire to provide them with a visual identity. Such decorative identity is as much revealed in the adequacy of stuccoes and paintings to the areas of social representation as in the numerous divisions and walls of high right foot.

In the dining rooms, entrances, living rooms or galleries are used paintings related to the function of the compartments of the house. Some painted doors and / or with mother-of-pearl or ivory mirrors feature beautiful carved cushions. Floral motifs are the most chosen.

In the nineteenth century there were three social groups: the rich, the large landowners, and the poor (Monteiro, 2000b). In wealthy families, children did not emigrate. Alternatively they studied in colleges in Porto or Lisbon. In the families of the great owners, the boys' sons replace the parents, so it is expected that the son who emigrates returns rich from Brazil. If he does not succeed, he does not return, being in the village that does not return because he is very rich. In these cases, the emigrant hides all his deprivations from his relatives and countrymen, even choosing to die in Brazil, to hide misery, to return poor to Portugal (Monteiro, 1991). If he succeeds he returns to confirm the expectations placed on him. If he exceeds the expectations, he moves to the nearest town or city after showing the wealth back from Brazil.

If he is the product of the definitive return from Brazil, the first form to show it takes place in the construction of the house. He is the first industrialist in his home town. He decides on married to a Brazilian of Portuguese, Italian or Austrian origin or, if he is single, marries the daughter of an owner, as a reinforcement of the prestige achieved.

Like the fictional image of the "Brazilian", their homes were also ridiculed as a bad taste paradigm (Peixoto, 2013). Examples of criticism include the following facts:

- they were large houses, with 3 floors and balconies built in the place where the "Brazilian" was born;
- they were houses of bad taste, with tiles and masonry, built on the side of the road;
- used materials and colors inspired by the cities where they were emigrants and the gardens besides plants exhibited statues and were better known than the hanging gardens of Babylon.

Simultaneously, there was an absence of Portuguese architecture in the national culture, given the permanent attraction of the foreigner, which explains why the typical country house of the ground, of horizontal volumetric, was replaced by the chalet. The "Brazilians", following the Brazilian tradition that everything that came from Europe is good, they also longed to own this type of house. However, from the analysis of the owners of the time, it can be seen that these were built and recovered by bourgeois families.

The architecture is then very similar in the eighteenth and nineteenth centuries, that is, the houses were tall and slender. But the relationship between public and private changed. That is, if in the eighteenth century the houses had 3 floors, earmarking the store downstairs and the upper floors for housing. In the nineteenth century the house became a refuge and center of family reunion, separating from work. In this sense, they adopt the English concept of the Georgian period of "private houses" for single-family dwellings characteristics for the independence of access, privacy and connection to the land. This idea of privacy is still evident in the partitions of houses where there is a clear separation between servants and masters or between men and women. So the men went to the office (a space not always associated with work, but rather a space for reading and where you gave away the spirit of collecting) the library, the tobacco or the

billiards (which was a room where they received the masters). The ladies received the visits in day previously marked in the parlor. There were also spaces in the house for the children and for the misses, *fraulein*, nurses, governess and teachers who accompanied the education of the children.

It was therefore hoped to have a house with a tripartite distribution: service areas, common areas and private areas. And the home of the traveling Brazilian has become one of the most evident representations of the return, both in the structures and facades of buildings and in the new internal demarcations, dividing spaces and people, showing new hierarchies and new social frontiers (Monteiro, 2000b).

Its interior has been demarcated in compartments or rooms for reception or visit, the rooms, the houses of common use, the houses of service and the services for the communication of the different rooms, whose distribution becomes obeyed to rules, according to the size of the house. Thus, the dining room should be close to the living room and living room as well as the kitchen and the hall should be near the vestibule or an antechamber. Also dressing rooms and bathrooms should be near the bedroom, the wardrobe and the service staircase.

As far as the representation of the façades were concerned, they were plastered and washed or covered with tiles, the colors of Brazil being present, with earthenware eaves, narrow porches with forged or cast iron guards, precious wood staircases, stucco ceilings, doors and tall windows surmounted by flags, with colorful stained glass, crystal chandeliers, and delicate furniture.

The doors are beautiful carved pillars, painted white and gold, with mirrors of mother-of-pearl or ivory, valuable libraries or collections, large table and famous wines.

The façades are sometimes smooth, sometimes tiled. Some are set to the boundaries of the street and others are indented. In these the main facade gives the street and the sides to the garden, patio or farm where the palm trees stand out as a symbol of living in Brazil.

These buildings are, in general, large palaces, many of which have tropical gardens (where there is always the palm tree mixed with fruit trees), enclosed with iron gates.

The need to prove the victory of the return explains the dimensions of these houses, the multiplicity of materials and colors used and the magnificence of the garden. The new situation of the owner is also evident in the statuary that finishes the house, in the monograms drawn in the closing of the gates, in the ceilings of the atriums of the entrance or in the central tiles of the facade.

The materials used in these works are the most diverse, from the stone, through the wood, tiles or plasters.

In summary, the main architectural features of this art that we could define as Brazilian are the following: wide façades, plastered and washed or coated and beautiful multicolored tiles; Usually houses of ground floor and noble floor, of horizontal lines; In many cases a "mezzanine" or additional floor; Numerous doors and windows of considerable height; Doors richly cushioned, carved and painted in white and gold; Gates with interesting monograms drawn; Thick stone walls; Corners, sills and shoulders of masonry; Narrow balconies, almost always across the width of the building, with wrought iron or cast iron guards, richly ornamented; Several examples of faience eaves painted on the underside, usually of a blue color; Cases of statuary, human forms or vases, to finish off the dwelling; The indispensable skylight, a major symbol of Brazilian architecture, to top the roof and illuminate the interior stairs; Examples of tiled atria. Inwardly, vast rooms with luxurious adornments; ceilings in stucco, of fine cut

with drawings related to the functions of the rooms; crystal chandeliers and delicate furniture and beautiful porcelain were identified.

The intention of showing the exterior monumentality of the house is achieved by wide facades, by the use of pilasters and / or columns that divide the façades into sections, articulate the floors and ennoble the house and also the numerous doors and windows, some with to the importance of dividing the house to which they corresponded.

In several palaces the reading made from the street is that of a building with two floors, having traveled, to retreat from the upper level to the lower floors. Another frequent feature is the presence of a central body where the main entrance is inserted, sometimes forming a prominent pediment that displays the arms of the family. The existence of self-supporting walls, granite masonry, plastered and painted roofs with wooden structures, painted wooden frames and the use of iron worked in the railings are other common characteristics.

The Brazilians were able to take advantage of Brazilian and African exotic and domestic woods used in exteriors and interiors, forming richly carved frames that decorated doors, windows and flags. Forged and fused, carefully designed, ornate grids, balconies, window sills and iron gates, sometimes with the owner's monogram and date of construction.

In an overview one can speak of Portuguese traditionalism, revivalism and *Art Nouveau* notes.

The shape of the mansions relate to the public space of the city is variable. Thus there are those who participate in the street front, inserting themselves in their alignment; those who implant themselves in the interior away from the street and those that implanted on the street, move the entrance to one of the sides, implying in this way a route by the outer space proved to accede to the building.

The "Brazilians" chose strategic spaces from the point of view of visibility, such as roundabouts and squares, or simply by a favorable location on the city map and their palaces have a careful geographical orientation, maximizing the sun exposure.

The open-air gardens, with their ornamental component, the vegetable garden and the orchard, were for the "Brazilians" an indispensable complement to their mansion where public and private space were combined and assumed as a place of social prestige. Here too, one could live with the visits and enjoy a space of leisure and leisure, satisfying the indisputable taste of Brazilians for their contact with nature. Hidden behind the houses or situated in the front or surrounding them as a whole, the gardens were authentic repositories of varied vegetation that could be admired by the owners or the visits, either from the terraces or the balconies. Ornamental plants contrast with large trees as well as fruit trees (namely citrus). The gardens were articulated in an interesting way with the house, where it was accessed through stairs (Peixoto, 2013). Among the examples of what was there, stand out the palm trees, the jacarandas that if initially could seem a way to show the tropical flora, was nothing more than a European fashion. Also the Japanese make up their offer. The European fashion of the gardens had extended not only to the formal aspect but also to the vegetal architecture, assisting the "Brazilians" to their diffusion, both in Brazil, and in the trips that they made to Europe, and still in Portugal on their return.

Another important house of the Brazilians was its chapel-beds. Also here they wanted to demonstrate their success in life, thus contributing to the artistic enrichment of the cemeteries.

Conclusion

The crossing of the Atlantic European labor force is closely linked to the development of new continents and acquires its own characteristics in the nineteenth century with the reduction of slave traffic between 1850 and 1870. It is then that emigration occurs in large Scale, from Europe to America and will continue until the end of World War II.

Emigration implies the existence of two distinct universes: the origin and the destiny, causing division, permanent abandonment or calculated time and suffering.

Throughout the present work we have tried to demonstrate that in the north-west of Portugal there are symbolic material and immaterial evidences that highlight the role of the voyage to transatlantic encounters. Thus, among the material evidences the great investments of those who made their fortune in Brazil stood out. As for the symbolic evidences, the representations that made them travel made of themselves (victorious individuals), in particular through "Brazilian houses".

In the first decade of the twentieth century, the "Brazilian" decayed first with the unexpected loss of value of Brazilian rubber, provoked by the competition of the English Asian colonies and then by the world economic crisis of 1929, leading to Financial Institution bankruptcy. This crisis, on the other hand, caused irreparable difficulties to the local capitalists and marked the end of the importation of capitals of Brazil, closing a cycle of transatlantic relations.

One cannot fail to pay homage to these men who, along with the mercies, political activity and cultural contribution, had the audacity and ingenuity to develop a relevant local economic activity. Their houses are the expression of bourgeois territories whose identification is clear.

With the intention of beautifying them, they knew how to surround themselves with renowned artists, not only at home and abroad, but also with a climate of well-being and a bourgeois ritual of family status, whose opening was only to a circle of people. Likewise, they were inspired by foreign models they encountered in their trips to Europe and in their stays in Brazil, a country where European architecture was clearly present.

References

Alves, J. F. (2004) O «brasileiro» oitocentista - representações de um tipo social. In B.

M. D. Vieira (org.) *Grupos sociais e estratificação social em Portugal no Século XIX*. (pp.193-199) Lisboa: ISCTE (C.E.H.C.P.).

Alves, J. F. (1989) Emigração portuguesa: o exemplo do Porto nos meados do século XIX, *Revista de História*, IX, Porto, Centro de História da Universidade do Porto, 267-289.

Arruda, J. J. A. (2007) A expansão europeia oitocentista: emigração e colonização. In Sousa *et al.* *A emigração portuguesa para o Brasil* (pp.13-40), Porto: cepese, edições afrontamento.

Loureiro, J.C., Peixoto, P.T. and Santos, P.M. (2017) *Conhecer para preservar Casas de Brasileiro (norte e Centro de Portugal)*, Porto: Afrontamento.

Monteiro, M. (1991) *Fafe dos brasileiros, perspetiva histórica e patrimonial*, Fafe: edição do autor.

Monteiro, M. (2000a) *Migrantes, emigrantes e brasileiros (1834-1926) Territórios, itinerários e trajetórias*. Fafe: 8th ed., author edition.

Monteiro, M. (2000b) Representações materiais do “Brasileiro” e construção simbólica do retorno, *Camões Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, 11, Lisboa, Pontes Lusófonas III Arquiteturas luso-brasileiras, 100-119.

Peixoto, M.P.B. (2013) *Palacetes de brasileiros no Porto (1850-1930): do estereótipo à realidade*, Porto: Afrontamento, Universidade Lusíada.

Pereira, M. H. (2007) A emigração portuguesa para o Brasil e a geoestratégia do desenvolvimento euro americano. In Sousa *et al.* *A emigração portuguesa para o Brasil* (pp.41-50), Porto: cepese, edições afrontamento.

Santos, E. (2000). Os brasileiros de torna-viagem no noroeste de Portugal, Comissão Nacional dos 500 anos dos Descobrimentos do Brasil, repositório aberto da Faculdade de Letras da universidade do Porto, 15-25.

Tavares, D. (2015) *Palacete Marques Gomes*, edições de arquitetura, Porto: Dafne editora, 1st ed.

Diaspora of Latin American Jewish Books in the Isser and Rae Price Library

Katalin Franciska Rac

**Isser and Rae Price Library of Judaica, Special and Area Studies Collections, George A.
Smathers Library, University of Florida**

USA

katalin.rac@ufl.edu

The dynamic connection between center and periphery has been shaping Jewish religiosity and culture since antiquity. The Hebrew Bible records how Jerusalem, Zion, became the center of ancient Israelite cult, moreover, it narrates stories about exile, dispersion, and divine delivery back to the geographical center of Judaism. Following its conquest by the Romans in the first century, the first collections of rabbinical literature were developed in centers of learning outside of Jerusalem and Palestine. These collections further emphasized the importance of Jerusalem and the ancient Jewish state while commenting on its relation with the communities in other geographical areas. Subsequent Jewish literary endeavors, regardless of genre, likewise contributed to the lore of Zion and its impact on Jewish life outside of it. This tradition did not weaken either by the proliferation of the literary means and genres Jewish authors have been cultivating over the centuries or by the expansion of the Jewish Diaspora: after the first millennium in Central and Eastern Europe and from the sixteenth century in the Americas.

With the rise of modern nationalism in nineteenth-century Europe, the religious concept of the Jewish homeland acquired a new, political and ethnic meaning, as well. Moreover, dreams of a better future and nostalgic longing for past golden ages directed the attention of Jewish authors and readers to geographical areas other than the land of ancient Israel. They became increasingly occupied with the “here and now” of Diaspora life and the engagement with Jewish history unfolding throughout centuries outside of Zion.

The proliferation of Jewish Diasporas from the early modern period and especially in the late-nineteenth and early twentieth century shaped Jewish authors’ attitudes to their religious heritage and the local cultures in which they also participated. This transformation transpires as Jewish literatures were written more and more in European and non-European languages. At the same time, Yiddish, a vernacular spoken in various dialects in Central and Eastern Europe, became a unique Jewish literary and scholarly language connecting Jews in the Americas, South Africa, Palestine, and Europe. In the eighteenth century Hebrew was considered not only a sacred tongue but also a classical idiom of Jewish scholarship. However, from the early nineteenth century, its distinguished place in learning was taken over by local vernaculars. In Central Europe for example, German became the *lingua franca* of modern Jewish scholarship. The earlier widespread practice to use Hebrew script for different languages likewise diminished.

In general, the diverse cultural offerings of the Diaspora-condition became celebrated. Nowhere else can this global development be better witnessed than in a library specializing on Jewish literatures from all over the world, such as the Isser and Rae Price Library of Judaica at the University of Florida. This short paper focuses on three Latin American items that are part of the Price Library’s collection and demonstrates the impact of migration and the Diaspora condition on Jewish texts and publishing in Spanish-speaking America. Two aspects of the Diaspora’s influence will be discussed in detail: as it manifested itself in the content of these publications and the ways in which their acquisition and “migration” from South America to the United States created a new context in which these books are read and consulted.

The three items, a unique presentation album from Argentina created in 1910, a Uruguayan almanac for the years 1936 and 1937, and a 1988 cookbook from Mexico, represent significantly different types of Jewish texts produced in different countries in different times. They illustrate multiple aspects of the diversity of Jewish life in these geographical areas and chronicle the unique features of the Argentinian, Uruguayan, and Mexican Jewish experience that nevertheless were shared with other communities in the Diaspora.

The Album

The representatives of the Argentine Jewish community presented this one of a kind album as a gift to the retiring Director of the Immigration Authority, Dr. Juan Antonio Alsina (1852-1937) on December 18, 1910. Alsina was a highly respected civil servant and decorated academic, founder of the Historical Museum of La Plata, author, and publisher, who oversaw the great immigration wave of the turn of the century to Argentina. On December 10, 1918, he invited the Jewish delegates for a small celebration in his home.

The album is bound in maroon cowhide embellished with gilt borders. A chased brass floral ornament, sized 220 x 155mm, adorns the front. A shield, engraved with the inscription “La Colectividad Israelita al Doctor Juan A. Alsina,” is in the center. It is flanked on the right by the seated figure of Hermes wearing his winged hat and holding his herald’s staff in his right while his left hand is placed on an anchor standing at his feet. On the left side of the shield stands the allegorical female figure of Argentina, dressed as an earth goddess, holding close to her bare left breast a sheaf of grain and a sickle, while her lowered right hand holds a cornucopia filled with fruits and flowers.

Inside the album, the accomplished painter Francisco Fortuny’s allegorical aquarelle painting on the first page precedes the hearty dedication. Fortuny depicted Argentina as a young woman wearing a white dress with a golden and purple belt. She is sitting and a blue drape is lowered from her lap to the ground. She also wears a Phrygian cap. With her right hand she holds the national arms standing on the ground next to her, alongside a globe, books, a hammer leaning on an anvil, and a plow. With her left she beckons toward two immigrants: an old man with a beard supporting himself by leaning on a youth and a walking stick, an allegory of the Wondering Jew. A quote from the preamble of the Argentinian Constitution, ‘beneficios y libertad para todos los hombres del mundo que quieren habitar en el suelo argentino’ (rewards and freedom for all men of this world who want to live on Argentine soil) is inscribed in the background depicting grain fields, and beyond, the sea with a large steamer entering a harbor. This picture was in fact inspired by Jacques Brodsky’s sculpture, the photograph of which is enclosed to the album.

A 48-page booklet also accompanies the album. Illustrated with photographs, it relays the events of the evening of December 18, 1910 when the delegation of the Jewish community presented the album along with a medal to Alsina. The reader can see the photos of the medal, the Jewish delegation standing with Alsina and his wife in the garden and inside Alsina’s house. The medal commemorates Alsina’s service as minister of immigration; the inscription on it says “Justicia al Hombre Justo” (justice to the just man). According to the booklet, Alsina was deeply impressed and moved by the presents. He placed the album and the medal into the hands of his wife, entered a lively conversation with the delegates and they even hugged each other as a demonstration of their “true friendship.” The booklet attests that December 18, 1910 was a day of honest celebration that originated “in lofty, spiritual motives and not for material gains.” (1910: 11) Additionally, the booklet contains the text of dedication in the album, the laudatory addresses of the presentation commission, and Alsina’s reply.

What makes the album truly unique is its actual contents, the signatures of 1052 community members. The signatures are in Hebrew, Cyrillic, and Latin script, and thus highlight the diverse cultural backgrounds of the not so recently formed Argentinian community. Indeed, historians believe that Jews first arrived in Argentina in the first half of the nineteenth century. However, reliable documentation of Jewish presence in Argentina is available from the second half of the century. In Buenos Aires, the first minyan (quorum, the Hebrew word

for the congregation of at least ten men formed for common prayer) was formed in 1862. This congregation is considered the core of Buenos Aires's future Jewish community, which dramatically grew during the next decades including the almost quarter of century of Alsina's tenure as minister of immigration. Thus, at the time when this remarkable tome was donated to Alsina, the second generation of Argentinian Jews, some of whom were already born in Argentina, were about to form families. Whereas the proper place of the album in the history of Jewish immigration to Argentina is yet to be established, it is a unique testimony of how Jewish immigrants to Argentina wished to shape their relationship with the local authorities: by recruiting one of the best-known artists to embellish the album and using a visual language that employs symbols that are uniquely Argentinian. The committee members emphasized their Argentinian identification while stressing their Jewish consciousness: they positioned themselves as descendants of immigrants and representatives of a unique culture in a new country to which they remained loyal.

The Almanac

The almanac or directory, the fourth one published by the book dealer Blekhman in Montevideo, takes us to Argentina's tiny neighbor in the north, Uruguay, quarter a century later, in the mid-1930s, following the Great Depression and the rise of the Nazis in Germany. However, none of the global turmoil can be detected from its pages. In not a particularly set order, in addition to a calendar, it contains practical information, such as the listing of the different Jewish organizations' seats in Montevideo and many advertisements of Jewish businesses, while also offering knowledge about the history and culture of Jews and South America. The language of the almanac is Yiddish primarily, but some information is written in Spanish with Latin characters, especially in the calendar part and in the case of some of the advertisements. The almanac in the Price Library does not have such an interesting story as the Argentinian album does, its complex contents and "dynamic" Yiddish-Spanish usage nevertheless speak volumes.

Starting with the cover, it exhibits the Hebrew and the Gregorian calendar next to each other. While, as it is customary, (due to their numeric value) Hebrew letters are used to mark the year 5697, and the Arabic numerals signal the year 1936-1937 on the front. The zodiacs, a common heritage to Jews and Christians, are also depicted on the cover. However, one can tell that this publication was primarily addressed to Jews not only by its Yiddish title, but also by the fact that next to the pictures of the zodiacs, the names of the corresponding Hebrew months (as opposed to the names of the zodiacs) are written.

Perhaps the synchronic Hebrew and Christian time keeping is the most characteristic feature of the Jewish Diaspora experience. The calendar component offers ample illustration. For example, if one wants to look up January 1937, one will be surprised to learn that it starts with the 13th day of this month, despite the fact that January in that year, as in any other year, started on the 1st. Since the calendar is edited according to the Hebrew measurement of time, the first day of the corresponding but not completely overlapping Hebrew month, Shvat, that fell on January 13, is at the top of the page. Each page in the calendar portion is dedicated to a Hebrew month. While the days of the Hebrew months are numbered with Hebrew letters on the right-hand side, the Gregorian calendar is noted on the left-hand side: the names of the months are written with Latin characters in Spanish and the days are numbered with Arabic numerals. Interestingly, the days of the week are recorded only in Yiddish, with Hebrew script. The middle column records the important religious dates during the month, such as the time of the sunset on Friday that marks the beginning of the Sabbath or the title of the weekly Torah reading. The 15th of the month of Shvat marks the new year of the trees. A small picture on the left illustrates that during this holiday it is customary to plant trees. The left

column illustrates that after all, the Uruguayan Jewish community was mostly secular. The pictures of Max Nordau, a doctor, author, and prominent Zionist leader, and the physicist Albert Einstein signal the Jewish contribution to and participation in modern science, letters, and politics. Nordau died on January 23, 1923, however, it is unclear to what significant February date in Einstein's biography the editors alluded to. Earlier he visited South America, Uruguay included, but his travel there did not take place in February.

The calendar page for month Iyar, April-May in that year, demonstrates that the calendar does not exhibit Jewish time parallel to Christian time in general, but synchronizes the Jewish rhythm of life with that of Uruguay specifically. April 19 is "Día de los 33 orientales," which marks the landing of the 33 founding fathers of Uruguay, in the territory that today is Uruguay. It is marked in the middle column, where all the Jewish religious holidays are detailed. Interestingly, in that year, the Jewish minor holiday ל"ג בעומר that marks the 33th of the 49 day-period of semi-mourning called the Counting of the Omer between two major holidays, Passover and Shavuot, fell on April 29, 10 days after the national holiday. Although both dates include the number 33, the proximity of the two holidays did not evoke any visually recognizable creative editorial step from the calendar's editor(s). Yet, in the continuation, the editor(s) inserted two subsequent lists of important dates in South American and Jewish history. While the first list includes dating according to the Gregorian calendar, the latter records the years when the listed events occurred according to the Hebrew calendar. Both lists, however, use Arabic numerals and Yiddish text written in Hebrew script — in a somehow counterintuitive way when compared to the calendar.

Not only the exhibition of time, but also the depiction of space or geography makes this almanac specific. A Yiddish map of Uruguay by Carlo Silberberg (an outline of the country's borders with the division of the provinces) is included. The names of the provinces are spelled out in Yiddish with Hebrew letters. The Uruguayan specificity, however, does not mean isolation from the rest of the Jewish world, as the reference to the Hebrew calendar pays tribute to the cultural ties that Uruguayan Jewry cultivated with other Jewish communities. The names of Jewish organizations listed in Montevideo reflect the different countries, such as Poland, Lithuania, and Latvia Uruguayan from where Jews immigrated to Uruguay. There are organizations representing German speaking and Mizrahi or eastern Jewry, several Zionist organizations, a women's aid organization, and more. The almanac lists commercial associations and schools among advertisements of private businesses, thus recording the localities and agents of Jewish life in Montevideo. The readers learn that in the Uruguay of the late 1930s, the Jewish immigrant experience included identification with former homelands and the Zionist movement on the one hand, and was shaped by everyday life and the sense of belonging to Uruguay, on the other.

The Cookbook

Tu y Yo Cocinando (You and Me Cooking) is a recipe collection published by the organization ORT Femenina of Mexico in 1988. Helen Gutverg, the group ORT-Atid, and Miriam Verbitzky are named as editors. The international Jewish organization ORT grew out from an 1880 initiative in St. Petersburg, Russia to provide vocational training for youth. In 1921 World ORT Union was established in Berlin and during the 1920s and 1930s all over the world additional ORT schools followed the original one. Since the foundation of the State of Israel, ORT has been contributing to the Jewish state's education programs, too. According to its website, today there are ORT schools in 59 countries including Russia, from where, due to the pressure of the Stalinist regime, ORT had to redraw in 1938. Annually 300.000 students study in these schools.

Although an ORT committee has been active in helping Jewish refugees reach Mexico since 1935, ORT was actually founded there three decades later, in 1965. Presently ORT has become an integral part of Mexican education on all levels: from day schools to colleges. The Feminine Federation, founded in 1969, unites several Jewish organizations in Mexico, ORT included. Its mission is to serve as a forum for women organizations and to coordinate their work.

Neither ORT's history, nor its goals transpire through the book. Unfortunately, the book does not contain any dedication or foreword that would shed light why it was composed in the first place and what purpose it was meant to serve. (As opposed to similar recipe collections issued in the US, which are usually community based and are often composed for fund raising purposes.) However, the book clearly suggests that Mexican Jewry lived a vibrant communal life. The recipes themselves teach us that Mexican Jewish culinary culture took advantage of local raw materials as well as included recipes used elsewhere in the world.

Following each recipe in the book, the name of the author is indicated, thus we see that they were authored by different persons and organizations, such as ORT-Atid and the American ORT. Similar to the signatures in the Argentine album, the names themselves signal that the Jews of Mexico immigrated from various countries, and not only from Europe, but also from the territory of the former Ottoman Empire. At the end of the book there is a list of names of the persons to whom the editors express their gratitude, yet, without clarifying their contribution to the book. It is clear, however, that a number of them must have been related to some of the recipe authors. And, as in the case of the album, these names help us map the social networks of Mexican Jewry.

Among the recipe authors was Pita Lew. One may find it hard to disagree with her that when preparing a good lasagna, the mixing of meat and dairy is inescapable, even if it is strictly prohibited by Jewish dietary law (kashrut). This recipe on page 41 is just one of the non-kosher recipes, which is characteristic to this and other modern Jewish community cookbooks all over the world. It exhibits how the encounter with different cultures influenced Jewish culinary habits. Even those recipes which respect the ban on mixing meat and dairy do not ask for kosher meat or kosher dairy products. It may indicate the difficulty to find access to kosher food stuffs or perhaps that a kosher butcher would have been obsolete in such a secularized community. In other words, not only external forces, but also transformations internal to the community shaped the culinary culture that is reflected in the recipes. Thus, one might ask what makes this cook book Jewish? Interestingly, the absolutely non-kosher or treyf lasagna recipe is followed by the recipe "Kuguel de Matza" (Pesaj) by Sara Geller on page 42. One needs to know the meaning of all the words of the title in order to understand that this, a. k. a. kugel or kugl, is a baked dish that has roots in Eastern European Jewish culinary lore, and in this form is compatible with the particular dietary restrictions of the Passover holiday, specifically with the ban on consuming leavened bread or any product prepared of fermented wheat or other grains. Geller explicitly connects the recipe to the Passover holiday when she writes the Hebrew word Pesach according to Spanish phonetics in parenthesis. She does not even translate either the word matza (unleavened bread) or Pesaj (Passover), thus for those unexperienced in Jewish cooking the reading of the recipe and, based on it, the imagining of the dish might present particular challenge. The two recipes together suggest that the intended audience was Jewish, familiar with Hebrew and Yiddish culinary terms, but not necessarily eating in the traditional way or according to Jewish dietary laws. The multitude of authors illuminates that this cookbook was produced for an active community comprised of members with diverse roots in Europe and beyond and passionate for Mexican cooking.

Conclusion

In Gainesville, Florida, these books are read and studied by patrons who do not necessarily have direct connection to the communities who earlier read and used these books. More than likely, the readers in the Price Library are unfamiliar with the atmosphere and the culture of these communities. Because they offer so much information about their original cultural milieus, these books offer invaluable insights to Latin American Jewish life throughout the twentieth century. They enrich our knowledge by highlighting the nuances of the everyday lives of recent immigrants and children and grandchildren of the founders of Jewish communities in Argentina, Uruguay, and Mexico. The album, the almanac, and the cookbook shed light on these communities' and their intrinsic ties to their former homelands, the Zionist movement, and other Diasporas. Therefore, they reinforce the salience of spatiality, migration, and geographical dynamics that are fundamentally infused in Jewish literatures. Accordingly, they stress the tantamount significance of the Judaica collection's diverse and comprehensive holdings that promote pluralism in the study of Jewish cultures and history.

References

'Album'; 'La Colectividad Israelita al Ex-Director de Inmigración D. Juan A. Alsina' 18th December 1910

<http://ufdc.ufl.edu/AA00046752/00001> - accessed 31st July 2017

<http://ufdc.ufl.edu/AA00040891/00001> - accessed 31st July 2017

Almanaque y Guia Israelita 1936-37.

. בלעכמאנס מאנטעוויידעער טאשן-לוך און וועג-ווייזער פאר גאנץ לאטיין אמעריקע

(Belikhmans Tash-Luach Un Veg-veizer fuer ganz latin Amerike) (Belikhman's Pocket Calendar and Road Guide to all Latin America). Montevideo: Bleikhman.

Bolok, R. (1988) Tu y Yo cocinando (You and Me Cooking). México, D.F. : ORT Femenina de México, [Mexico, D.F.]: Ediciones "Contraste".

<https://www.ORT.org/news/ORT-mexico-50-years-of-educating-for-life/> - accessed 31st July 2017

**Inmigrantes, rituales y practicas funerarias.
Construccion de la memoria en el cementerio de chacarita.**

**Lic. Liliana Rothkopf
Mus. María Elena Tuma**

**Cementerio de Chacarita. Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina**

**lilkopf@gmail.com
mariaelenatuma@gmail.com**

Guzmán 680 CABA

Introducción

En el Cementerio de Chacarita, principal enterratorio de Buenos Aires desde 1871, se encuentran ubicados los panteones de las Asociaciones de Socorros Mutuos de las comunidades étnicas construidos desde fines de siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX. En la actualidad no sólo visibilizan la huella de las migraciones europeas, sino que además continúan cumpliendo un servicio funerario. Constituyen un patrimonio histórico monumental y un legado identitario irrepetible. Son íconos de una sensibilidad romántica hacia la honra de los antepasados que requería expresar el luto y atender los duelos. Estos espacios funerarios colectivos tuvieron su origen en la contingencia de fallecimientos de italianos, españoles, franceses, uruguayos, yugoeslavos, eslavos que migraron y se instalaron en Buenos Aires. Estas comunidades optaron por conservar sus rituales y costumbres funerarias en un espacio común, el panteón social. Los primeros fallecimientos fuera de sus lugares de origen hicieron patente en las familias el desarraigo de su tierra pero también configuraron un nuevo espacio de recuerdos y una modalidad arquitectónica funeraria. Al modo de “piedra fundacional” cada asociación de las colectividades “inauguró” un panteón: última morada comunitaria. Ahondaremos en la significación cultural de estos espacios funerarios. Lugar de los antepasados, dolor y también consuelo, recuerdo y sombra de otras pérdidas: la tierra natal.



Reseña histórica

El país y la inmigración

La Argentina desde los primeros gobiernos patrios hasta mediados de siglo XX, tuvo una clara política de puertas abiertas al ingreso poblacional. Con un gran territorio desde 1830 se convertiría con el tiempo en un “país de inmigrantes”. Juan Bautista Alberdi expresó como ninguno esta idea de “Gobernar es poblar”, que Sarmiento, Avellaneda, Mitre y Roca consolidarían como política de estado.

En la ciudad de Buenos Aires luego de la terrible epidemia de fiebre amarilla de 1871

comienza un intensa reforma urbanística, de crecimiento y constitución de la metrópoli, que en el 1880 con la federalización se declararía la capital del país.

Tanto Buenos Aires como el Litoral fueron a partir del despegue económico del 80 los destinos privilegiados para la inmigración, compuesta principalmente por italianos, españoles y franceses.

Período	Ingresos	Partidas	Inmigración neta	% que permaneció
1857-1860	20.000	8.900	11.100	55,5
1861-1870	159.570	82.976	76.594	48,0
1871-1880	260.885	175.763	85.122	32,6
1881-1890	841.122	203.455	637.667	75,8
1891-1900	648.326	328.444	319.882	49,3
1901-1910	1.746.104	643.881	1.120.322	63,1
1911-1920	1.204.919	935.825	269.094	22,3
1921-1930	1.397.415	519.445	877.970	62,8
Total	6.278.341	2.898.689	3.379.652	53,8

Moya, José C. (2004) *Primos y extranjeros. La inmigración española en Buenos Aires, 1850-1930* Emece

En las primeras épocas llegaron genoveses, ligures, piamonteses, vascos, irlandeses, escoceses, ingleses y alemanes

Buenos Aires y el cementerio del Oeste

Durante esa década se realizó el puerto de aguas profundas, que permitió el fuerte desarrollo de la economía agro exportadora. En ese contexto de expansión el Cementerio del Oeste, hoy Chacarita, inauguró su primera gran edificación en 1886 constituyéndose en el enterratorio principal de la ciudad. Proyecto, diseño y construcción a cargo del Arq. Ingeniero Juan Buschiazzo, esta obra que tuvo características monumentales por su dimensión estaba en sintonía con el proyecto de grandes construcciones institucionales en toda la ciudad, destacando el fuerte rol que empezó a cumplir en el periodo el Estado Nacional. El acceso de entrada es un gran peristilo de estilo neoclásico de veinticuatro columnas, con escalinatas y embaldosado en damero y da acceso a un gran espacio funerario de cuatro secciones, con nueve manzanas cada una, para construir mausoleos. Es en esas secciones donde se otorgarían los predios que ocupan los sepulcros de las familias y panteones de asociaciones. Así mismo la traza dispone detrás secciones de inhumación de tierra. En la primera década del siglo se inaugura también allí el primer Crematorio de la Ciudad en 1903 y las primeras galerías de nichos en 1905.

A partir de 1886 e intensamente llegando a 1890, el Cementerio comienza a conceder terrenos a las Asociaciones de Socorros Mutuos para la construcción de sus panteones sociales. La mayor cantidad de solicitudes se produjo en la década de 1890 y esporádicamente en las primeras décadas del siglo XX. Se vuelven a concesionar predios durante los dos primeros gobiernos peronistas '45-'55 y más tarde en los años 1960 y '70 ya enmarcados en el cambio de concepción de la arquitectura funeraria que comenzó a diseñar galerías de nichos subterráneas.

Las asociaciones de socorros mutuos y la creación de los panteones sociales

Las Asociaciones de Socorros Mutuos se crearon en la Argentina a mediados del siglo XIX como una expresión de la solidaridad y la ayuda mutua ante la necesidad de los sectores sociales de inmigrantes y trabajadores en nuevas barriadas como Boca, Barracas, Belgrano y que al asociarse se protegían y ayudaban. Algunas de estas sociedades se conformaron a partir de identidades étnicas: inmigrantes italianos, franceses, españoles, yugoslavos, eslavos y de otras colectividades. Otra modalidad en la agrupación fue a partir de los oficios, de las órdenes religiosas católicas y de otras sociedades laicas denominados cosmopolitas

“El asociacionismo surge...para expresar y atender las necesidades e intereses de la población... sociedades de ayuda mutua, clubes sociales, logias masónicas, asociaciones de inmigrantes, círculos culturales. Instituciones *decisivas en la conformación de una esfera Pública* mediación entre sociedad civil y el estado” Sábato, Hilda (1999) Nueva Historia Argentina T.IV Sudamericana (pp161-217). *La política en las calles 1862-1880*

Las primeras Asociaciones de Socorros Mutuos fueron Sociedades de oficios y étnicas. En 1854 en Buenos Aires se constituyó en la Sociedad Francesa de Socorros Mutuos; en 1856 San Crispín de los zapateros y La Tipográfica Bonaerense.¹ y en 1858 la Unione y Benevolenza que construyó un panteón en el cementerio de Flores llamado La Providenza. En 1852 la comunidad española se organiza y forma la primera asociación Sala Española de Comercio que a los pocos años desaparece, pero da origen a tres instituciones: la Sociedad Española de Socorros Mutuos de Buenos Aires, fundada en 1857; la Sociedad Española de Beneficencia que funda el Hospital Español y el Club Español. La Sociedad Española de Socorros Mutuos llegó a tener 33.000 asociados convirtiéndose en la mayor sociedad de socorros mutuos de cualquier tipo en la Argentina y Latinoamérica: sus miembros que provenían de todas las regiones y de toda la gama social pagaban cuotas sociales muy accesibles que no superaban las tres cuartas partes del jornal de un obrero no especializado. Hacia 1907 se fundó el Centro Gallego que empezó a competir y que más adelante logró superar a la AESMBA llegando a tener 57.000 asociados. Estas dos instituciones se habían convertido en las asociaciones de socorros mutuos más grandes en este país. También se crearon la Asociación Catalana Montepío de Montserrat en 1857 y el Centro Asturiano en 1914. De la comunidad italiana en Capital Federal hubo sesenta y dos sociedades mutuales, de las distintas regiones de proveniencia, todas ellas policlasistas en la conformación de sus afiliados. En parte esta dispersión es la que les restó fuerza institucional en comparación con las españolas.

Las sociedades mutuales de trabajadores y oficios se fueron transformando en sociedades de resistencia primero y auténticos sindicatos hacia fines de siglo; en cambio las asociaciones étnicas siguieron otro camino, creciendo muy fuertemente a partir de una marcada solidaridad interclase regional y consolidándose en el aspecto asistencial y social.

Las asociaciones proporcionaban orientación laboral a los recién llegados, salud, creando hospitales comunitarios: italiano, español y francés. También educación en escuelas de las distintas lenguas y esparcimiento. Cumplidas las prioridades de la llegada y de instalarse en la ciudad, en las asociaciones surge la necesidad y el objetivo de construir los panteones sociales en el cementerio con el propósito de atender a sus hermanos de origen ante la pérdida de un familiar y erigir un monumento funerario para honrar la memoria de sus muertos, reafirmar la identidad comunitaria y edificar un legado para las futuras generaciones. Todas ya ofrecían ayuda para los servicios fúnebres. Cumplían así con una doble finalidad de consuelo y resguardo ante la pérdida y la ayuda económica para un gasto que salía del presupuesto común familiar. “ofrecieron toda una gama de servicios materiales

desde la cuna hasta la tumba” (Moya & Moya)

Ingleses, Alemanes, protestantes o disidentes eligieron otras opciones funerarias y construyeron sus propios cementerios, los israelitas fuera de la ciudad.

Las comunidades de inmigrantes limítrofes actuales: bolivianos, paraguayos y peruanos, para los usos funerarios se integran en los cementerios públicos respetando sus costumbres funerarias ancestrales y celebrando sus propios rituales.

Significación el panteón social en el cementerio, Su consolidación como modalidad funeraria.

Si bien panteón significa desde el periodo clásico ‘templo dedicado a los dioses’, adquirió en la modernidad el concepto de monumento funerario destinado al enterramiento de varias personas. Es posible conjeturar que así lo funerario recupera desde la concepción greco romana para la cultura occidental algo de lo sagrado. El panteón se configura en uno de los espacios de lo ‘liminal’ mortuorio en la modernidad, entre lo sagrado y lo profano. El cementerio y sus construcciones representaron fuertemente en el periodo el espacio más apropiado para albergar ese tránsito entre la vida y la muerte.

inmigrantes

Existen en el cementerio noventa panteones sociales, veintiuno de inmigrantes, construidos en diferentes momentos a lo largo del período 1883-1983. Cien años de cultura funeraria muestran significativas diferencias cuando observamos detenidamente como fue este proceso. El otorgamiento de predios con dicho objetivo se realizó en su mayoría desde 1890 hasta la década de 1930, pero con más intensidad en los primeros quince años y más esporádicos hasta el treinta con intervalos temporales sin concesiones de terrenos. Posteriormente se adjudican algunos en la década de 1940, también en el año 1963 y la década del '70.



Más allá de la prestación social que resuelve, el panteón ha creado una modalidad funeraria que marcó una época: representa la última morada, no individual o familiar, sino colectiva para una comunidad, y para cada una su particular referencia al lugar de pertenencia. (Rothkof & Tuma)

Cada panteón tiene su “clima, su ambiente espiritual”; a ello coadyuvan múltiples factores, pero en lo vivencial quien ingresa no puede dejar de percibirlo. Es un efecto logrado que se nutre de la necesidad de proteger, resguardar, recordar y conmemorar a los familiares fallecidos y que refuerza el vínculo de pertenencia comunitario y sitúa la pérdida sufrida. En el caso específico de los panteones de comunidades étnicas se refuerza la función protectora de consuelo. Porque en el cementerio la muerte replica también la otra pérdida que la antecedió: la del “terruño” o el “paese” del que se habían alejado por fuerza mayor. En estos

espacios funerarios que tienen muy distintas tipologías arquitecturas y estilos constructivos, allí la simbología, las imágenes históricas y devocionales y epigrañas vienen a darle un cierto sosiego al familiar, que al ingresar al panteón percibe en ese “clima”, un reencuentro. Lo mismo cabe decir de advocaciones de vírgenes y patronos, o puñados de tierra y piedras originarias de cada país expresamente traídas para sus edificaciones que constituyen “tesoros” comunitarios. Godelier, M. *Revaluación crítica del ensayo sobre el don de Mauss* “Son objetos identitarios que no entran en el intercambio social sino que se atesoran).objetos sagrados: son objetos materiales que remiten a los orígenes . Cosas que se conservan, se guardan porque unen, y en es unión se afirma una identidad histórica que hay que transmitir” (*idem. supra*)

La visita al panteón en el cementerio, al encontrar allí esa simbología identitaria, evoca la patria, la familia que quedó, los recuerdos ligados a la partida de la geografía natal y a la que el fallecido no podrá ya retornar. Pero en compensación es un sitio que se comparte con los coterráneos, con los “paisanos”, y por ello apto para alojar este complejo entramado sentimental. Se hace referencia aquí al concepto que trabaja la psicología al de **duelo migratorio**. “La inmigración conlleva una enorme cantidad de pérdidas. Comporta una situación de pérdidas psicológicas y sociales que desencadenan procesos de duelo. Pérdida que sufren las personas que abandonan su país y emigran..... Un factor que puede ayudar a las siguientes generaciones para el proceso de elaboración radica en los vínculos y las redes que se establezcan en el país de acogida” *El duelo migratorio* (González Calvo)

Nos avocaremos a describir los veintiún panteones de comunidades étnicas.

Los españoles fueron los que más panteones construyeron existen **nueve de su comunidad**: Asociación Española de Socorros Mutuos de Buenos Aires, Sociedad Española de Beneficencia “Hospital Español”, Sociedad Española de la Boca del Riachuelo, Sociedad Española de Socorros Mutuos de San Bernardo, Asociación Catalana de Socorros Mutuos “Montepío de Montserrat”, Centro Gallego y Centro Asturiano. Asociación Española de Socorros Mutuos de Belgrano y Sociedad Española de Socorros Mutuos de Barracas.

La **comunidad italiana** fue mayoritaria en la inmigración masiva del periodo que señalamos y sus panteones sociales **son tres**: Asociación Filantrópica Italiana Unión Massa Lubrense, Sociedad Italiana de Socorros Mutuos de Belgrano, Sociedad Ligure de Socorros Mutuos. También otros cuatro panteones que tuvieron su origen en los barrios italianos de Buenos Aires, que también reconocen esa filiación.

Uno que comparte lo religioso y lo étnico es el Panteón de la Obra de Don Bosco los Salesianos. Otro de oficio de zapateros es San Crispín con filiación italiana. Dos musicales: Sociedad José Verdi y Asociación de Socorros Mutuos y Musical Unión de la Boca ambos de barrio italiano por excelencia. Y el panteón masónico Liberi Pensatori.

Dos franceses: Asociación Francesa y Filantrópica de Beneficencia y Asociación Francesa de Socorros Mutuos.

Un panteón yugoslavo: Sociedad Yugo eslava de Socorros Mutuos.

Un panteón eslavo: Sociedad Eslava de Socorros Mutuos.

Un panteón uruguayo: Centro Uruguayo de Socorros Mutuos.

Cada uno de estos mausoleos tiene características propias en lo constructivo y arquitectónico. Fueron realizados en distintos momentos de los cánones funerarios por los que está

atravesado el Cementerio de Chacarita.

La mayoría de los panteones se encuentran en las primeras secciones cercanas a la entrada principal, rodeados de mausoleos familiares entre los que se destacan por su mayor tamaño y dimensión, por sus rasgos estilísticos, las inscripciones y simbología que encontramos en los frentes. Fueron construidos con muy diferentes presupuestos y criterios de visibilidad y en general representan claramente la índole de la institución que los generó, su peso social, económico y la impronta sociocultural de sus afiliados. Los españoles lograron ubicaciones privilegiadas de gran visibilidad en terrenos de grandes dimensiones y con espacios exentos en su entorno, lo que produce un efecto que subraya la construcción y les brinda una gran accesibilidad. Fueron encargados a ingenieros y arquitectos muy destacados y versátiles de la época.

En su interior todos los panteones tienen una estructura similar: una planta baja principal donde se encuentra la capilla de rezos y responsos y misas, con simbología propia de la comunidad, vitraux e imágenes religiosas. Adentrándose se encuentran varios subsuelos con espacios funerarios de nichos de inhumación de ataúdes, otros más pequeños de restos óseos y los ceniceros. En este aspecto también cada panteón eligió según simbología, estilos y material que lo identifican: el estilo de puerta, de adorno, de inscripción que se reproduce en todo el panteón generando un efecto visual que lo singulariza y que fortalece este sesgo identitario, también en la matriz lingüística de los apellidos que se leen en lapidas y epitafios y que responden a las regiones particulares.

Son cuidados por encargados en sus inicios pertenecientes a la comunidad, que conocen a las familias y la historia de las asociaciones.

Con el fin de valorar el patrimonio funerario que las comunidades construyeron y sostuvieron en el Cementerio de la Chacarita se inauguran con el Decreto N° 525/2010 las declaratorias de Monumento Histórico Nacional *“a los sepulcros colectivos conocidos como panteones en homenaje al aporte inmigratorio de las colectividades extranjeras y a otros pertenecientes a entidades mutuales de diversa índole”*.



Panteones españoles

Panteón de la Asociación Española de Socorros Mutuos de Buenos Aires

Ubicación sección 5 manzana 8 -9 -12



Se otorga el predio en 1895

La piedra fundamental del se colocó para la Navidad de 1896 con la presencia del presidente de la Nación y representantes de España. La obra monumental fue realizada por el Arq. Alejandro Christophersen. Es una recreación del templete que se encuentra en uno de los patios palacio del Escorial, en Madrid que en su cripta guarda los restos de los monarcas

españoles.

Christophersen diseñó este panteón con escala monumental para que se viera incluso fuera del perímetro, más alto que los muros, con lo cual su cúpula queda fuertemente asociada a la imagen del cementerio de Chacarita. Esta copa forma una torre en bóveda y miradores externos. En la planta principal se encuentra la capilla con ocho ventanales ovales, los vitreaux del interior de la nave central reproducen escudos de las provincias de Murcia, Zaragoza, Pamplona, Toledo, Valencia, Valladolid, Jalón acentuando la multiregionalidad en las afiliaciones que logró congregarse esta asociación, de todas las proveniencias de España. En el ala derecha en el vitreaux está recreado el cuadro de la Batalla de Clavijo del pintor español Casado de Alisal y en el ala izquierda la Rendición de Granada, reproducción del cuadro del pintor español Francisco Padilla. Capilla autorizada por orden Pontificia a celebrar misas. Luego dos subsuelos con nichos y capacidad para 2.500 ataúdes, tiene tres cinerarios en su basamento.

Estuvieron presentes en su inauguración el Presidente de la República en funciones don José Evaristo Uriburu y tres de sus antecesores Bartolomé Mitre, Julio Argentino Roca y Carlos Pellegrini, como padrinos de la Sociedad de Socorros Mutuos, los monarcas españoles estuvieron alegóricamente presentes cuando se entregaron medallas de interesante en cuñadura con la fachada del Panteón.

Análisis del estilo arquitectónico por Dr. Diego Guerra

El estilo del panteón es un neo-plateresco, una recreación moderna, historicista, del estilo plateresco que se desarrolló en la península ibérica hacia el final del siglo XV. Se trata de un estilo emblemáticamente español porque coincide con la unificación de los reinos de Castilla y Aragón y de la península en general, por los Reyes Católicos. Es un período fundacional de lo que sería la España moderna, pero que también coincide con la entrada de la influencia cultural del Renacimiento italiano. El plateresco muestra precisamente una adaptación a los estilos locales de los reinos hispanos de elementos italianizantes como el arco de medio punto y el sentido de la proporción geométrica de los edificios.

El plateresco representa el abandono del gótico mudéjar, estilo característico de la España medieval (mezcla del gótico internacional con elementos árabes) y la transición hacia el estilo más plenamente renacentista que se desarrollaría en el siglo siguiente bajo Carlos V y Felipe II.

En el panteón, como en otros edificios vinculados a la colectividad española toman este estilo por considerárselo emblemáticamente nacional.

Christophersen es elegido precisamente por su enorme versatilidad, que le permitía cumplir encargos tan disímiles estilísticamente como este panteón (neo plateresco), la Basílica de Santa Rosa de Lima (neorrománico) y el Palacio San Martín en Buenos Aires (academicista francés), por ejemplo.

Panteón del Centro Gallego

Ubicación sección 13 manzana 3 -13/16

Se otorga el predio en 1926.

Es uno de los más activos actualmente de la comunidad española y entre los de mayor dimensión de Chacarita. El título de posesión del terreno es de 1926, la obra comenzó a realizarse en 1929 por el arquitecto Varangot y su inauguración es de 1932. El estilo corresponde al neo románico gallego.

Las galerías perimetrales al igual que el pórtico de entrada del edificio tienen doble arquería que recuerdan al claustro de la Colegiata del Sar en Santiago de Compostela, todas sus columnas están coronadas con capiteles decorados con gárgolas y quimeras, típica ornamentación del románico para las bocas de desagüe y que también simbolizan alejar demonios y maleficios.

La capilla atesora un altar con un crucero, representación “La piedad”, obras del escultor gallego Francisco Asorey. Sus columnas las realizo talladas en piedras de granito coloreadas. Asorey las seleccionaba expresamente en las varias regiones de Galicia porque pretendía que el color de la piedra fuera natural. Este eximio artista aseguraba metafóricamente que la piedra formaba parte de la identidad y la cultura gallega.

Estos aspectos constructivos y estilísticos que evocan el paisaje de la región gallega aporta a nuestra hipótesis enunciada supra acerca los panteones de inmigrantes como espacios funerarios colectivos que así ambientados promueven protección a las familias en duelo que además sufrían el desarraigo y habían debido dejar sus muertos en sus tierras.



Panteón de la Asociación de Socorros Mutuos Montepío Montserrat

Ubicación 10-5-11/12

Se otorga el predio en 1889

Fue construido por el Arq. Simón Barris natural de Buenos Aires, estudió arquitectura en Barcelona y se estableció en Sevilla. En 1899 se colocó la piedra fundamental y en 1906 se concluyó la capilla. El panteón presenta un estilo modernista art nouveau catalán en el exterior de los edificios hojas y flores a modo de elementos decorativos, ya sea como figuras adosadas o como adorno de la piedra. Los portones disponen de rejas de hierro forjado, que son labradas artísticamente. Basa su decoración principalmente en motivos ornamentales, como racimos, flores y escudos que aportan el toque clásico a la obra. La obra duró muchos años porque la asociación atravesó grandes dificultades económicas. El altar de la capilla, una gruta con la virgen Moreneta de Monserrat es una recreación de las Montañas de Montepío Montserrat hechas con piedras expresamente traídas desde la propia montaña de Cataluña bajo la dirección técnica del escultor Torcuato Tasso Nadal. Que era barcelonés y vivió en Buenos Aires

Sociedad Española de Beneficencia Hospital Español

Ubicación 9-2-1/4

Se otorga el predio en 1894

Sociedad Española de la Boca del Riachuelo

Ubicación 5-5-11-F

Se otorga el predio en 1940

Sociedad Española de Socorros Mutuos de San Bernardo

Ubicación 5-1-5-1/18

Se otorga el predio en 1913

Centro Asturiano Centro Asturiano

Ubicación GIIIB-Lote 75

Se otorga el predio en 1963

Sociedad Española de Socorros Mutuos de Belgrano

Ubicación 9-8-10-1/6

Se otorga el predio en 1893

Sociedad Española de Socoros mutuos de Barracas

Ubicación 9-8-2- 1/40

Se otorga el predio en 1893

Panteones Italianos

Panteón de Sociedad Italiana de socorros Mutuos de Belgrano

Ubicación 9-8-11-1/ 40 se otorga el predio en 1894

Emblemática y la primera en obtener un predio para la construcción del panteón social en el Cementerio de la Chacarita fue la Asociación Italiana de Socorros Mutuos de Belgrano. Se realizó una primera construcción inaugurada en 1895 y una reconstrucción en el año 1938, realizada por los ingenieros Perrot y Somaschini y el Arq. Carlos Pibernat.



2) Panteón de Sociedad Ligure de Socorros Mutuos

Ubicación 9-9-4 . Se otorga el predio en 1912

Representativo de los italianos genoveses instalados en la boca que fundaron y habitaron desde siempre ese barrio.

El panteón atesora en su interior en un sitio destacado un cofre con las cenizas de un joven marino genovés: fallecido en 1885. Fue un accidente en el puerto de Buenos Aires y dio lugar a la organización de la asociación.

Inaugurado en 1915 tiene una fachada de un estilo ecléctico y es la simbología la que habla más de la identidad Ligure:

El escudo del reino Ligure y una placa de mármol en su entrada con la leyenda "mortuis morituri" significa los muertos mueren o el lugar de nuestros muertos



Panteón de la Asociación Filarmónica Italiana Unión Massa Lubrense

Ubicación 9-4-15 1/6 21/26

Se otorgó el predio en 1947

Sociedad Filarmónica José Verdi

Ubicación 9- 2-6

Se otorgó el predio en 1908

Asociación de Socorros Mutuos Musical Unión de la Boca

Ubicación 5-5-7-1/18 21/38

Se otorgó el predio en 1910

Sociedad Masónica Liberi Pensatori

Ubicación 13-8-6

Se otorgó el predio en 1916

Panteón de los hermanos salesianos Sociedad Salesiana

Ubicación 5-2-1-1/9 21/29 se otorgó el predio en 1908. *Fue declarado Monumento histórico Nacional*

Diseño del Arq. Salesiano, Sacerdote Ernesto Vespignani, que en pequeña escala recuerda a la Basílica de María Auxiliadora y San Carlos en el Barrio de Almagro

Asociación de Socorros Mutuos San Crispín Sociedad San Crispín

Ubicación 9-5-16-1/7 21/27

Se otorga el predio en 1919

Fue declarado Monumento Histórico Nacional

Patrono de los zapateros, la inauguración del panteón social se realiza en 1898. Se identifica a la mutual que congrega a obreros del cuero que reunidos un bar de la calle Suipacha y Piedad fundaron acaso la asociación más antigua de Buenos Aires en junio de 1856. En su primera comisión directiva figuraron hombres de prestigio





Panteones franceses

Panteón de la Asociación Francesa de Socorros Mutuos

Ubicación 1-3-14-1/36

Se otorga el predio en 1894. *Fue declarado Monumento Histórico Nacional*

En la capilla hay vitrales con las imágenes identitarias de Juana de Arco, el rey Luis y la Virgen de Lourdes.

En las galerías y nichos se hallan inhumados sobrevivientes de las guerras europeas que continuaron sus vidas en Buenos Aires y descansan en un sitio destacado para ellos, con bellas placas conmemorativas que honran su acción en la guerra.

Panteón de Asociación Francesa y Filantrópica de Beneficencia

Ubicación 5-8-2-2/20 22/40

Se otorga el predio en 1894. *Fue declarado Monumento Histórico Nacional*

El Panteón de la Asociación Filantrópica y de Beneficencia Francesa recibe en propiedad el título del terreno en el año 1894 al igual que la Asociación Francesa de Socorros Mutuos de Buenos Aires se adjudica la construcción del panteón al Arq. Gastón Mallet.

Panteones de otras comunidades

Panteón de la Sociedad Yugoslava de Socorros Mutuos

Ubicación 9-4-15- 10/ 20 30/40

Se otorga el predio en 1901

El panteón actual es la nueva construcción del austro-húngaro del año 1902, que luego de la primera guerra mundial al tener nuevas fronteras el país cambia la denominación a yugoslavo.

Reconstruido y ampliado en 1936.

Panteón de la Sociedad Slava de Socorros Mutuos

Ubicación 9-4-10-1/6 21/26

Se otorga el predio en 1898

Panteón uruguayo Centro Uruguayo de Socorros Mutuos.

Ubicación 5-6-9-1/4 17/20

Se otorga el predio en 1889

Los inicios del Panteón del Centro Uruguayo de Socorros Mutuos en el Cementerio de Chacarita se sitúan en 1889. En la actualidad es un panteón activo, utilizado por familias uruguayas en Buenos Aires. Austero en su construcción de cemento y de mediano tamaño.

Los uruguayos fueron los inmigrantes de países limítrofes de mayor caudal de llegada a Buenos Aires, progresivamente aumento desde mitad de siglo XIX como figura en el censo de 1914, etapa a partir de la cual ya serán otras las migraciones limítrofes de gran caudal.

Este panteón amerita para el Área de Patrimonio Histórico una especial atención por esta fuerte convivencia cultural rioplatense.

CONCLUSIONES

Los panteones que construyeron de los inmigrantes en el cementerio de Chacarita formaron parte una práctica funeraria propia de las asociaciones de Socorros Mutuos. Conforman una tipología o forzando la metáfora un “genero funerario” con sus características constructivas y socioeconómicas. Identificamos un periodo de consolidación durante la primera mitad del siglo XX que refleja la presencia migratoria en la Argentina y su intensa actividad asociacionista. Esta huella de la inmigración en Buenos Aires materializa el legado y la idea de los fundadores de los panteones de trascender y de alcanzar a las generaciones futuras en el bienestar a su comunidad.

AGRADECIMIENTOS

Especial agradecimiento al Arq. Julio Cacciatore y el Dr. en Arte Diego Guerra por sus aportes y la atención que ponen en nuestras actividades patrimoniales. A los cuidadores encargados de los panteones en el cementerio que con su abnegada tarea sostienen la pulcritud y conformidad de los familiares en estos espacios. A los responsables de los Asociaciones de Socorros Mutuos Ligure, Italiana de Belgrano, Verdi, San Crispín, Salesianos, Yugo eslavo, Francesa que han aportado su desinteresada colaboración en la recuperación de documentos de archivo imprescindibles para nuestra tarea.

FOTOGRAFIAS: Elisa Peláez

Referencias

Moya, José C. (2004) *Primos y extranjeros. La inmigración española en Buenos Aires, 1850-1930* Emece

Sábato, Hilda (1999) Nueva Historia Argentina T.IV Sudamericana (pp161-217). *La política en las calles 1862-1880*

Rothkopf, L.; Tuma, M.E. (2013) *Los panteones sociales: una modalidad funeraria colectiva urbana propia de fines de siglo XIX y principios del siglo XX*. Congreso Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales Cementerios. La Plata

González Calvo, Valentín (2005) En Trab. Soc., Número 7. ISSN electrónico 2256-5493. ISSN impreso 0123-4986. *El duelo migratorio*

Godelier, Maurice (1997) Conferencia en el 49 Congreso de Americanistas Quito. *Revaluación crítica del ensayo sobre el don de Mauss*

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Bjerg, María (2009) *Historias de la inmigración en la Argentina*- Edhasa

Devoto, Fernando (2003) *Historia de la inmigración en la Argentina* Sudamericana

Gandolfo, Romolo (1992) *Las sociedades italianas de socorros mutuos de Buenos Aires: cuestiones de clase y etnia dentro de una comunidad de inmigrantes, 1880-1920*” Cempla

Godelier, Maurice (1997) Conferencia en el 49 Congreso de Americanistas Quito. *Revaluación crítica del ensayo sobre el don de Mauss*

Godelier, Maurice (1998) *El enigma del Don*

González Calvo, Valentín (2005) En Trab. Soc., Número 7. ISSN electrónico 2256-5493. ISSN impreso 0123-4986. *El duelo migratorio*

Moya, José C. (2004) *Primos y extranjeros. La inmigración española en Buenos Aires, 1850-1930* Emece

Sábato, Hilda (1999) Nueva Historia Argentina T.IV Sudamericana (pp161-217). *La política en las calles 1862-1880*

Rothkopf, L.; Tuma, M.E. (2012) *Algunos sepulcros históricos como reserva de memoria*. Congreso Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales Cementerios .Rosario

Rothkopf, L.; Tuma, M.E. (2013) *Los panteones sociales: una modalidad funeraria colectiva urbana propia de fines de siglo XIX y principios del siglo XX*. Congreso Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales Cementerios. La Plata

Tuma, M° Elena (2015) *Panteones esa ilusión de eternidad. Memoria e Identidad. El legado de los Panteones de Colectividades. Cementerio de Chacarita*. Thesis ENAM

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo General de la Nación

Archivo documental del Área de Patrimonio del Cementerio de Chacarita

Archivos documentales y actas de las asociaciones de Socorros Mutuos

Archivo Histórico Cementerio de Chacarita Buenos Aires.

Love and identity in the Mexican migration to Italy

Paulina Sabugal Paz

Pisa University

Italy, Mexico

pau.sabugal@gmail.com

Abstract

Seventy- three per cent of Mexican migration to Italy are women (Institute of Mexicans Abroad, 2016) and most of them, women who have fallen in love with an Italian man. They said they had left a job, a house and a family to realize a kind of European dream. Unfortunately, sometimes the dream does not go as planned. Through a detailed analysis of 35 interviews with migrant Mexican women from different Italian regions and by using an ethnographic approach; this article argues that there is a love migration phenomenon in Italy. This kind of migration, which has not been motivated by a political or economical reason, is out of the Mexican migration studies for its apparently low numerical consistency. As a result, the process of being a woman in another country is most of the times ignored. Hence to work with identity, love and migration some important questions may arise: How is it to be a wife, a mother or a widow when migrating? How does the identity have to change or adapt? What are the cultural heritage patterns that are followed and what are the ones that are lost? The study invites to explore this questions from a interdisciplinary approach to discover another side of the migration phenomenon.

Keywords: auto representation, love migration, identity, simbolic violence, bicultural relationship, narrative, gender.

Resumen

Setenta y tres por ciento de la migración Mexicana en Italia son mujeres (Instituto Mexicanos en en Exterior, 2016) que en su mayoría, llegaron por haberse enamorado de un italiano. Ellas cuentan haber dejado trabajo, casa y familia para llevar a cabo una especie de “Sueño Europeo”. Desafortunadamente, muchas veces el sueño no es como se planea. A través del análisis detallado de 35 entrevistas realizadas a mujeres migrantes mexicanas establecidas en diferentes regiones de Italia y utilizando un enfoque etnográfico; este artículo propone que existe un fenómeno de migración del amor en Italia. Este tipo de migración, que aparentemente no se encuentra motivada por una razón política o económica, está fuera de los estudios migratorios en Mexico por su baja consistencia numérica. Como resultado, el proceso de ser mujer en otro país es con frecuencia ignorado. En el trabajo con la identidad, el amor y la migración; surgen importantes preguntas: ¿Qué significa ser esposa, madre o viuda cuando se migra? ¿Cómo es que la identidad tendría que cambiar o adaptarse? ¿Cuáles son los patrones culturales de México que aún se siguen y cuáles se pierden? Esta investigación exhorta a explorar tales preguntas desde un enfoque interdisciplinario para descubrir otros ángulos del fenómeno migratorio.

Palabras clave: auto representación, migración del amor, identidad, violencia simbólica, relación bicultural, narrativa, género.

Introducción

Según el registro del Instituto de Mexicanos en el Exterior (IME) , el número de mexicanos en toda Italia ascendía a 4 127 en el año 2016. Son 12 027 320 de mexicanos en el extranjero (IME, 2016), de los cuales el 97.33% viven en Estados Unidos de América (USA) y el 2.21% restante (262,570) radican en Europa (40%), Asia (4%), Oceanía (2%) y África (0.35%). A diferencia de la población mexicana en USA -que suelen ser hombres

que migran para trabajar- , la mayoría de este 2.21% en el resto del mundo lo conforman mujeres (54%).

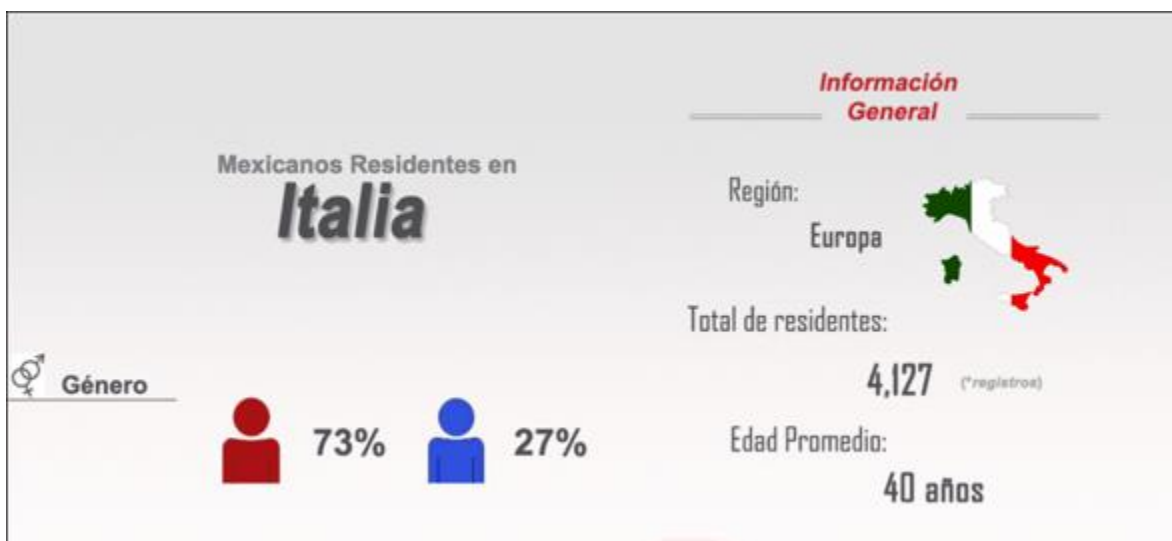


Ilustración 1 Mexicanos Residentes en Italia. Instituto de Mexicanos en el Exterior (IME) 2016.

Los datos arrojan que los mexicanos y mexicanas en Italia, son en su mayoría mujeres amas de casa (24%); lo que supera en número a los empleados para empresas particulares, los estudiantes y los misioneros (a pesar de ser México uno de los países en América Latina con más fieles católicos).

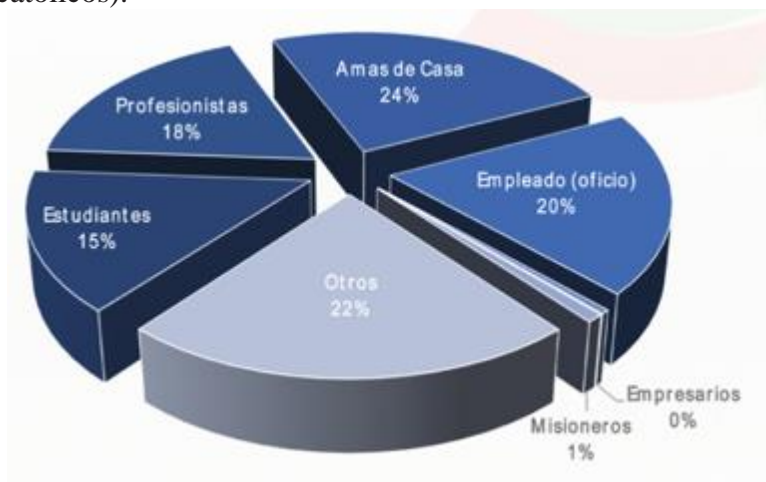


Ilustración 2 Ocupación de los mexicanos en Italia. (IME 2016).

Sin embargo, no queda claro si estas estadísticas toman en cuenta la doble ciudadanía de niños nacidos de parejas italo- mexicanas o de las mexicanas que a través del matrimonio, obtuvieron la ciudadanía italiana.

Distribuzione per regione negli ultimi anni

Stranieri residenti con cittadinanza messicana al 1° gennaio di ogni anno.

<i>Regione</i>	2016	2015	2014	2013	2012	2011	2010
Abruzzo	70	73	86	74	66	73	71
Basilicata	7	8	10	9	6	9	8
Calabria	74	65	70	55	52	72	107
Campania	159	150	153	138	128	151	135
Emilia-Romagna	240	247	252	233	216	241	240
Friuli Venezia Giulia	88	86	91	95	83	94	85
Lazio	1.339	1.314	1.557	1.033	928	1.564	1.441
Liguria	74	77	82	72	67	63	56
Lombardia	759	748	746	662	604	689	646
Marche	68	66	66	63	55	64	59
Molise	6	5	3	4	4	3	3
Piemonte	250	243	257	255	229	237	200
Puglia	87	74	76	67	61	66	54
Sardegna	52	44	47	38	39	32	25
Sicilia	126	139	132	123	115	109	110
Toscana	282	280	288	288	269	309	261
Trentino-Alto Adige	59	54	59	51	47	54	48
Umbria	67	58	60	63	64	67	53
Valle d'Aosta	3	3	3	5	5	6	4
Veneto	317	310	319	315	296	294	272
Totale ITALIA	4.127	4.044	4.357	3.643	3.334	4.197	3.878

Ilustración 3 Distribución por regiones en los últimos años. Extranjeros de nacionalidad mexicana residentes en Italia al 1° de enero de 2016. Instituto Nacional de Estadística Italiano (ISTAT)

Es importante señalar que los mexicanos y mexicanas que migran al exterior, no están obligados a registrarse en las embajadas u oficinas consulares al momento de su llegada; se presume por lo tanto, que son cerca de 2000 las personas que actualmente se encuentran en Italia en una situación migratoria irregular. Se trata principalmente de mujeres mexicanas que entran a Italia con la visa turística, y permanecen en espera de casarse y así poder cambiar su estatus migratorio frente a las autoridades italianas. Esto les permitiría eventualmente conseguir un trabajo y/o estudiar, pero por el momento no tienen otra opción que esperar o trabajar “en negro” como camareras o niñeras, donde la explotación y la discriminación se presentan casi de manera inmediata (Grasso, 2010). La espera, muchas

veces, puede ser larga y las promesas con las que originalmente llegaron, empiezan a volverse confusas y poco claras.

México e Italia

“Italia y México sufrieron casi simultáneamente una intensa conmoción política, cultural y económica en las primeras décadas del siglo XX, que trajo consecuencias de largo plazo impulsando cambios profundos en la trayectoria histórica de ambos países. Italia se vio envuelta en la Primera Guerra Mundial (1915- 1918), en una difícil y agitada posguerra (1919- 1921) y en un complejo proceso revolucionario que llevó a la transformación del país bajo un régimen nacionalista autoritario con tendencias totalitarias: el fascismo (1922- 1943). México, por su lado, experimentó la Revolución Mexicana (1910-1919), que tuvo diversas etapas con una dinámica complicada y produjo la formación de un régimen nacionalista autoritario con características sui generis y de larga duración (1920-2000)” (Savarino, 2012, p.43).

La migración mexicana en Italia ha sido fluctuante y no ha crecido de manera exponencial. La inmigración masiva de latinoamericanos y latinoamericanas en Europa en general y en Italia, en particular, es un fenómeno que caracteriza el final del siglo XX y que se inserta en un proceso más amplio de desplazamientos importantes de población, producto también de las dinámicas actuales de globalización. Así mismo en Italia, por lo que se refiere a América Latina, la primera ola, que se visualiza en los años setenta del siglo pasado, tiene como protagonistas chilenos/as y argentinos/as que salen de sus propios países por motivos políticos mientras que la segunda, que caracteriza los años noventa, es protagonizada esencialmente por mujeres peruanas y ecuatorianas que abandonan su país por motivos económicos.

La migración mexicana en Italia no responde a tales motivos, o al menos no de manera evidente. En el trabajo con las informantes, se han encontrado motivaciones bastante amplias de las cuales a veces la persona no es consciente o bien no quiere hablar directamente. El amor se vuelve un elemento útil para el estudio de un fenómeno social, pero se vuelve también una justificación cómoda e instrumentalizada en la que se invisibilizan otros aspectos. En Italia, el 15% de los matrimonios corresponde a uniones biculturales. A pesar de que los mexicanos en Italia representan sólo el 0,08% de los extranjeros, es uno de los grupos de mexicanos más grandes en Europa junto con España, Alemania, Inglaterra y los Países Bajos.

Metodología

Dado que es una investigación principalmente de carácter cualitativo, el interés se centra en los sujetos sociales y no sólo en los datos estadísticos, lo que permite evidenciar desde otro enfoque, los procesos del constructo identitario ante los que se enfrenta el fenómeno migratorio.

Si bien la investigación se ha apoyado en diversas fuentes cuantitativas como reportes estadísticos sobre la migración de mexicanos en Europa e Italia, el recurso metodológico cualitativo central es la etnografía. Se han llevado a cabo entrevistas (semi estructuradas y a profundidad), observación participante y se han recolectado testimonios de distintas mujeres mexicanas que radican en Italia. El análisis de las entrevistas parte de tomarlas

como un sustento comunicativo y narrativo del discurso identitario, y como una vía para discutir y confrontar la teoría de esta investigación, trabajando con un estudio de caso paradigmático a nivel sociocultural: la migración de las mexicanas en Italia.

El trabajo de investigación de campo se centra en la realización de entrevistas en las regiones cuya presencia de mujeres mexicanas sea más significativa a nivel estadístico. Desde finales de año 2016 a la fecha, se han realizado 35 entrevistas a profundidad en las regiones de Lazio, Toscana, Liguria, Lombardia, Veneto y Cerdeña.

Classifica per regione

Classifica delle regioni italiane ordinata per numero di residenti messicani .

Regione	Messicani				% su tutta la popolaz. straniera	Variazione % anno precedente
	Maschi	Femmine	Totale	%		
1. Lazio	570	769	1.339	32,4%	0,21%	+1,9%
2. Lombardia	231	528	759	18,4%	0,07%	+1,5%
3. Veneto	74	243	317	7,7%	0,06%	+2,3%
4. Toscana	77	205	282	6,8%	0,07%	+0,7%
5. Piemonte	70	180	250	6,1%	0,06%	+2,9%
6. Emilia-Romagna	59	181	240	5,8%	0,04%	-2,8%
7. Campania	32	127	159	3,9%	0,07%	+6,0%
8. Sicilia	15	111	126	3,1%	0,07%	-9,4%
9. Friuli Venezia Giulia	20	68	88	2,1%	0,08%	+2,3%
10. Puglia	13	74	87	2,1%	0,07%	+17,6%
11. Calabria	8	66	74	1,8%	0,08%	+13,8%
12. Liguria	16	58	74	1,8%	0,05%	-3,9%
13. Abruzzo	17	53	70	1,7%	0,08%	-4,1%
14. Marche	20	48	68	1,6%	0,05%	+3,0%
15. Umbria	17	50	67	1,6%	0,07%	+15,5%
16. Trentino-Alto Adige	21	38	59	1,4%	0,06%	+9,3%
17. Sardegna	19	33	52	1,3%	0,11%	+18,2%
18. Basilicata		7	7	0,2%	0,04%	-12,5%
19. Molise		6	6	0,1%	0,05%	+20,0%
20. Valle d'Aosta	1	2	3	0,1%	0,04%	0,0%
Totale ITALIA	1.280	2.847	4.127		0,1%	+2,1%

Ilustración 4 Clasificación de las regiones italianas ordenadas por número de residentes mexicanos (Hombres/ Mujeres). (ISTAT, 2016)

Las mujeres entrevistadas son de diversas edades, ocupaciones, procedencia geográfica y estrato social. Llevan diversos años o incluso meses viviendo en Italia y todas tienen como común denominador el haber llegado por amor. Este artículo, hipotiza por lo tanto que existe una “migración del amor” (Russell 2009) en donde hombres, pero sobre todo mujeres abandonan su vida en México con tal de llevar a cabo su sueño de amor; un sueño permeado por la mirada que América Latina tiene de Europa.

A continuación se muestra un ejemplo de modelo (Hirsch, 2003), que ha sido útil en la realización de un reporte descriptivo e informativo con los datos obtenidos a través de las

entrevistas y la observación etnográfica, haciendo visibles algunas de las categorías más comunes mencionadas durante por las informantes como son la experiencia laboral, los hijos, los años de casada y su experiencia migratoria.

Pseudonym	Age	Marital Experience	Parity	Education	Work Experience	Family Background	Migration Experience
Marcela	42	Married for 3 years	0	Bachelor's Degree	Used to work as a customer service. She does not work anymore.	She is from Guadalajara where her parents, two sisters and a brother still live . They were not agree about moving to Italy without getting married but she insisted she first need to know better Alessandro.	After a long distance reallationship with Alessandro, 10 years older than her, she decide to move to Rome and work in the souvenir store property of her husband. After one year, he was diagnosed with cancer and will go through 8 years of chemo. They got married in the hospital and after he passed away, she decided to stay in Italy because in Mexico she has no longer have a life.

Descriptive Information, Life History Informants in Lazio

Ilustración 5 Información descriptiva de las historias de vida de los informantes en Lazio.

A través del análisis de los ideales amorosos que se visibilizan en las entrevistas, es posible identificar lo que se reconoce como identidad y las asimetrías de poder (Foucault, 1991) que entran en juego, sea a través de los roles de género o de la relación poscolonial entre dominador/ dominado en donde muchas veces hay un consenso tácito (Fanon, 2007).

La identidad inventada del mexicano

Este artículo aborda los procesos de construcción identitaria, desde la teoría de las representaciones sociales de Émile Durkheim. Las representaciones sociales se definen

como un conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado (Abric, 1994), una forma de conocimiento complejo y compartido que tiene una “intencionalidad práctica” y contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social (Jodelet, 1989).

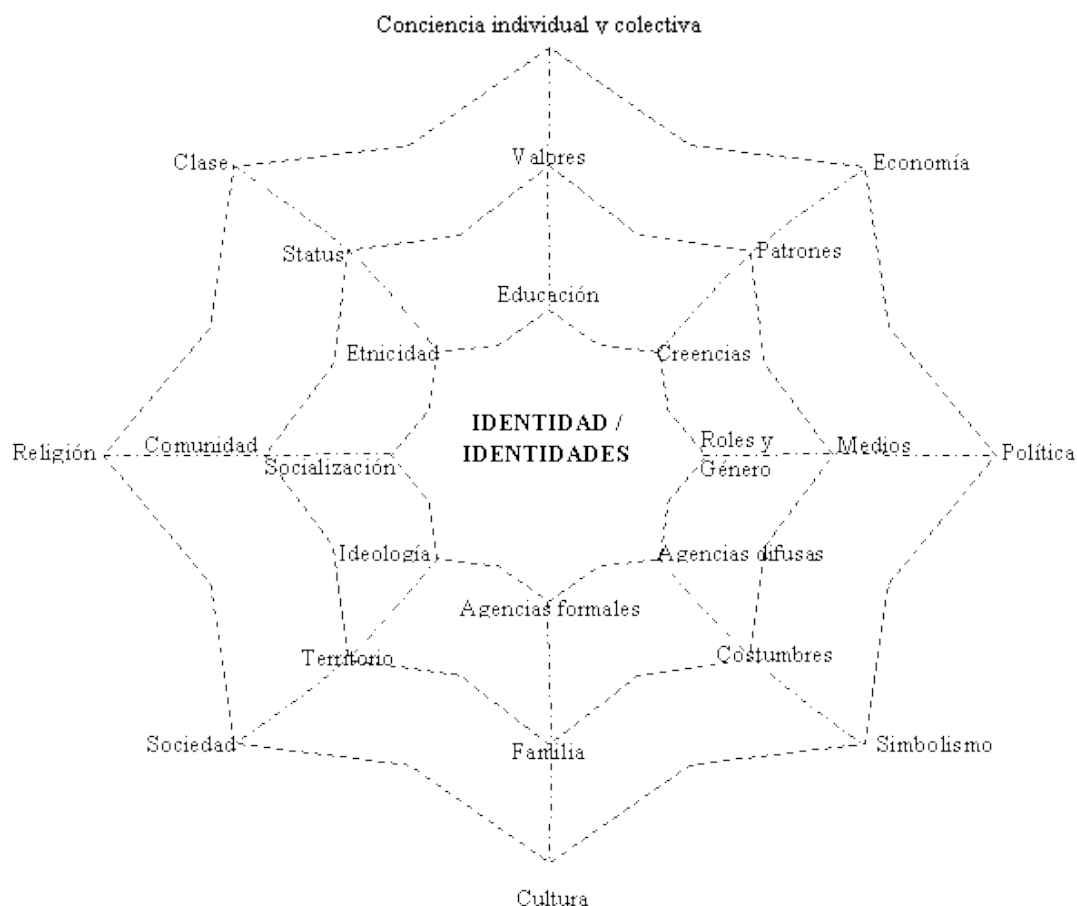
En el surgimiento de la identidad como dimensión hegemónica, están los estudios sociales de los años sesenta para reconstruir inicialmente la genealogía de un término complejo, que sostiene sus raíces al interno de un articulado orden de reflexión (Pizzorno, 2007, 2008; Remotti, 2010; Bauman, 2003).

El concepto de identidad ha ido mutando en tanto que involucra a su vez otras categorías: los valores, la educación, las clases sociales, el territorio, la etnicidad y el género. La identidad está siempre sujeta al cambio ante los estímulos externos. Dado su carácter mutable y caprichoso, la identidad podría considerarse una invención o un error inevitable del cual el individuo no puede prescindir; una “sustancia imaginada” (Remotti, 2010).

La “invención identitaria” (Remotti, 2010), responde a las distintas representaciones sociales de la cultura de la cual forma parte y a los fines que a ésta convengan. Así, la identidad puede ser construida bajo las representaciones sociales de etnia (los rasgos físicos, el color de la piel), religión (cultos, rituales, sistema de creencias), territorio (espacio geográfico, vivienda) y/o familia (valores, principios, nombre); además de responder a la enorme influencia histórico- política, los mitos que la fundan o la disgregan y los símbolos que la acompañan.

Dichas representaciones sociales constituyen un proceso identitario a nivel colectivo; sin embargo, no hay que olvidar los mitos particulares e idiosincráticos que definen la identidad individual. En la identidad histórica o colectiva, hay resguardo y pertenencia, una especie de anonimato. El individuo va fluctuando entre lo particular y lo general de estas representaciones sociales. No obstante, ante la carencia de alguno de estos elementos, el constructo identitario se ve agredido. Por ejemplo, ante la ausencia del territorio, el individuo sufre una mutilación que se traduce como estigma en el sistema de referencias identitarias del sujeto. “Es decir, se pasa al territorio representado internamente por los actores sociales e incorporado a su sistema de valores, sea en términos instrumentales, sea en términos simbólicos.” (Giménez, 2007, p.22).

REDES CONCEPTUALES DE LAS IDENTIDADES INDIVIDUALES Y COLECTIVAS



La idea de afianzar la identidad (individual y colectiva), lleva a la ilusión de generar comunidad. Anderson (1983) utiliza el término de “comunidades imaginadas” para referirse a una construcción de nación con base en el poder de cohesión de la imaginación colectiva o de las imágenes compartidas. Bajo dicho concepto define nación como:

“una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. [...] Se imagina como comunidad, porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal.” (p.271) Por lo tanto, la idea de crear o pertenecer a una comunidad mexicana en Italia, es una ilusión, una fantasía identitaria ante el shock que provoca la migración y una respuesta al rechazo de la sociedad anfitriona.

Después de la independencia de la Nueva España y la constitución de México como nación, la construcción de una identidad compartida se vuelve prioritaria para la *governance* del país. La construcción de un nuevo estado- nación pone en evidencia las dos principales

categorías identitarias en el país: la indígena y la que se generó con la colonia. Y es justamente la noción de los imaginarios que se construyen entre América y Europa, lo que resulta una clave de análisis para el constructo identitario, la cual se liga simultáneamente con los planteamientos poscoloniales.

En México, el proceso identitario no se identifica del todo ni con el mundo indígena que le dio origen, ni con los colonos españoles del Siglo XVI. Las rivalidades y los rencores históricos, son factores que pesan aún en la construcción de las distintas representaciones sociales. El peso del colonialismo y la conquista, es inevitable (Fanon, 2007).

En el caso de las mujeres migrantes mexicanas entrevistadas, se manifiesta una carga de melancolía y nostalgia en su intento de auto representarse. El complejo de inferioridad que surge como fruto del colonialismo y que actualmente se traduce en racismo y clasismo (incluso entre las mismas mexicanas), merman la auto percepción y la auto representación hacia al exterior. Hay un conflicto entre la pertenencia y la distinción, la demarcación y autonomía. La disputa entre los atributos de pertenencia social (grupos, categorías, colectivos) y atributos particularizantes (idiosincrasia del sujeto en cuestión), parecen ser para estas mujeres, una lucha constante en su proceso de auto representación frente a la migración.

“A veces siento que me excluyen más las otras mexicanas que viven aquí en Milán que las italianas; ellas (las mexicanas) nunca me invitan a nada.” (Alejandra, mujer de origen indígena zapoteca casada con un milanés desde hace 4 años, se rehúsa a aprender italiano, pues considera que con hablar español y zapoteco es más que suficiente.)

Si bien, son varios los ángulos y aristas de la identidad, en la investigación que da pie a este artículo, se utiliza al género como un lente que permite explorar y analizar la experiencia migratoria en relación al constructo identitario. Hoy más que nunca, existe una revolución y un cambio notable en el modo en que las mujeres definen su rol en la sociedad contemporánea, lo cual influye también en los modelos de masculinidad predominante en todo el mundo. El modo de “ser mujer” en una sociedad, ha incidido inevitablemente en el modo de “ser hombre”.

Actualmente en América Latina, el género se ha convertido en un discurso particularmente crítico a través del cual muchas mujeres afirman estar a la búsqueda de una “identidad moderna” (moderna entendido como –no tradicional-).

El amor como representación

*Lo que mucha gente llama amar
consiste en elegir una mujer y casarse con ella.
La eligen, te lo juro, los he visto.
Como si se pudiera elegir en el amor,
como si no fuera un rayo que te parte los huesos y
te deja estaqueado en la mitad del patio
Julio Cortázar*

El género y la sexualidad son construcciones culturales que facilitan una forma de estar dentro la sociedad, una fuente de identidad (Hirsch 2003, Butler 2007). Si bien, hablar de género implica no hablar sólo de mujeres, la investigación decidió centrarse en ellas por dos motivos centrales: el primero es su relevancia numérica, y el segundo es el rechazo que manifestaron varios de los hombres a la entrevista. El amor es una debilidad contestaron algunos varones, otros tantos prefirieron no hablar al respecto en tanto que el itinerario migrante de México a Italia, había terminado con un divorcio o separación de su cónyuge italiana y otros simplemente no querían dar detalles de su vida privada.

Las mujeres entrevistadas tenían previo conocimiento de que se trataba de una investigación en curso y se partía con la premisa de contar la historia de amor, misma que terminaba por ser una historia de migración. Durante la narración de sus historias de vida antes y durante la experiencia migratoria, hablaban también de episodios de violencia, discriminación y racismo que tenían que ver con el hecho de ser mujeres, migrantes y latinas.

Las instituciones como la familia y la iglesia católica, han convertido al matrimonio en una institución social y económica, que se ha vuelto crucial en el análisis de la construcción y reconstrucción del género. Las construcciones sociales y culturales cambian con la migración en tanto que se conjugan los estereotipos de género del país de origen con los del país de llegada. Los modos de relacionarse, las prácticas sexuales y reproductivas también se modifican de acuerdo a la experiencia migratoria de los individuos.

Es importante puntualizar en que las mujeres migrantes mexicanas entrevistadas, subrayan que no están en Italia para buscar un trabajo mejor al que tenían en México ni tampoco para mejorar su situación económica. Ellas cuentan que tenían un buen trabajo, un coche, un lindo apartamento, dinero, amigos y una vida social; un día se enamoraron, e impulsadas por su pareja, deciden migrar con la idea de llevar a cabo un sueño que pareciera que en México es cada vez más difícil de realizar: el matrimonio. La mayoría de ellas, afirma que esto se debe al machismo. Como consecuencia, los hombres mexicanos pareciera que quieren literalmente escapar de todo aquello que se asemeje a una relación. A pesar de las promesas de amor y matrimonio por parte de sus parejas italianas; el escenario, cuando llegan a Italia no es lo que se esperaban. La mayoría llega a los pueblos natales de sus cónyuges y no a las grandes ciudades. Se enfrentan a una Italia que actualmente está atravesando por un periodo de crisis: no hay trabajo para los jóvenes y el odio hacia los migrantes que día con día llegan al país va *in crescendo*. Muchas de ellas se encuentran con que se casaron con un hombre que no encuentra trabajo y que la llevará a vivir con su madre y sus hermanas, donde el rol de la mujer está bien delimitado y donde al no cumplirlo, todo el peso de la discriminación cae sobre ellas por no saber cocinar bien un plato de pasta, no hablar correctamente el italiano o simplemente por ser más oscuras de piel. Con esto se rompen dos estereotipos: el primero es que la mujer latinoamericana viene a Italia para emanciparse y liberarse, el segundo es que a pesar de venir de un país en vías de desarrollo, muchas veces son ellas las de mayor poder adquisitivo que sus maridos o sus familias.

“En México el problema es que te tratan bien pero luego te ponen los cuernos. En Italia te tratan mal pero al meno sabes que no están con otras mujeres porque al final los italianos son muy familiares.” (Rita, 45 años, divorciada, vive en Florencia con sus dos hijos italo-mexicanos desde hace más de 20 años)

El sueño a realizar se trata de casarse y tener una familia, pero una vez cumplido, se quejan de quedar convertidas en simples amas de casa. Algunas de estas mujeres, pasan de pertenecer a la clase alta mexicana a ser parte de la clase media italiana. La migración las lleva a tener un desplazamiento de clase, no son más las mujeres que solían ser. Esto destaca la fuerza, la actualidad y la profundidad social del ideal social vinculado al matrimonio. Sin embargo, en términos de conveniencia, ¿realmente conviene casarse con un italiano?

No existe un migrante neutro; el sexo de una persona, el género y la orientación sexual; juega de manera inevitable con cada una de las fases de la experiencia migratoria. Los matrimonios biculturales son como un micro laboratorio intercultural en donde es posible ver con más claridad los procesos de integración (y de exclusión) de los migrantes.

Para Simmel (Cattarinussi 1999, Sabido 2013), el amor es una experiencia totalizadora en tanto que involucra el Yo en toda su entereza. Sin embargo, también es una forma de interacción única que “pone en relación a dos totalidades, dos sujetos listos a ponerse en juego, a exponerse al riesgo a veces mortal de dejarse contaminar por el otro, de dejarse alterar o transformar, sin caer aún en la trampa del olvido o de la anulación del otro, porque el amor exige diferenciación, el recíproco reconocimiento de dos individualidades únicas e insustituibles.” (Pulcini 1997, 646). Simmel ve en esa función de riesgo que cumple el amor, una característica que lo vuelve imprescindible para el orden social. Los sentimientos representan una traducción social y culturalmente elaborada de las emociones, así como uno de los fundamentos del orden social en cuanto instrumentos de comunicación, socialización y control (Pulcini 1997, Toffanin 2014).

Hay una serie de representaciones, prácticas y significados asociados al amor que parecen intensificarse cuando se atraviesa por la experiencia migratoria. El amor se vuelve entonces un elemento relevante en el análisis de procesos reconocidos como identitarios. Es como si a través del constructo del amor, las mujeres entrevistadas para este investigación reconocieran su modo de estar en el mundo.

Sin embargo, en varias representaciones del amor romántico se hacen evidentes las asimetrías de poder (Foucault, 1992), lo cual problematiza al sujeto, la identidad cultural y la auto- representación. Desde el punto de vista de los estudios poscoloniales que aún hoy se cuestionan y problematizan la relación entre América Latina y Europa, surge la cuestión respecto a la pareja bicultural como un modelo que facilita las dinámicas de subordinación consensuada.

Pero entonces, ¿es el sueño del amor romántico lo que empuja a estas mujeres a migrar a la subordinación y a la sumisión doméstica? De ahí se desprende una gran contradicción: el objetivo inicial es alejarse de un modelo machista en donde parece imposible establecer una relación comprometida con posibilidades de construir una familia. Sin embargo, al llegar a

Italia como parte de una Europa supuestamente emancipada, se encuentran con que el machismo no tiene nacionalidad y que por ende, no es un rasgo exclusivo sólo de México y/o de los países latinoamericanos como originalmente pensaban. Hombres y mujeres asumen en sus propios roles de género, diversas representaciones estereotipadas del amor que corresponden a los referentes culturales del país de origen

El amor en las parejas biculturales parte entonces de un referente común, basado en un repertorio social y cultural compartido, pero utilizado en modo diverso. El modelo de la masculinidad europea vs. la feminidad latinoamericana: dos estereotipos que se encuentran; además de un tercer estereotipo, que es el que tiene la sociedad italiana de sus propias mujeres.

Sin embargo si bien la experiencia migratoria por amor ha resultado negativa cuando se asocia a relaciones potencialmente oprimientes, resulta positiva cuando en efecto, da pie al empoderamiento femenino. Varias de las informantes manifiestan que a pesar del desplazamiento de clase, y de las dinámicas racistas y de discriminación que las circundan en la sociedad italiana, han logrado, además de hacer una familia, lograr un desarrollo profesional y económico.

“Yo con mi familia teníamos una estética. Yo era muy buena y tenía mis clientas. Luego conocí a Alessandro, me embaracé y pues me vine a Roma. Acá no hacía nada, él sí se iba a fiestas que porque se aburría. ¿Y tú piensas que yo no?! Pensaba... luego me embaracé otra vez y pues menos. (...) Ahorita ya estoy en un curso de “Trucco permanente” y me gusta mucho, y ya hasta la otra vez me pagaron y todo. Mis suegros, me cuidan a los niños.” (María, 27 años. originaria de Yucatán, vive en Roma desde hace 4 años)

Sin embargo las dinámicas de clasicismo que se daban en México se reproducen con y a pesar de la migración. La mujer mexicana busca hacer una distinción con el resto de las migrantes latinoamericanas en Italia que como ellas, entran en la categoría legal de “extracomunitarias” (personas cuyo origen está fuera de la comunidad europea). La lucha por esta distinción también se relaciona con los estereotipos que se le atribuyen a las mujeres latinoamericanas en Italia: la hipersexualización (Toffanin, 2015), es decir, visualizar a la mujer latina como un sujeto sexual y erotizado por su procedencia “exótica”; y el de la mujer interesada y convenenciera, cuyo único interés es el económico y/o social que pueden tener al casarse con un italiano dado que provienen de un país del Tercer Mundo. Ante este tipo de violencia simbólica (Bourdieu, 1977), muchas mujeres prefieren asumirse como italianas, discriminando incluso a otras migrantes.

“Yo no soy migrante, yo vine en avión, no en lancha. Además, yo vine a casarme, no a trabajar de sirvienta” (Daniela, 37 años, originaria de Ciudad de México, solía ser una wedding planner, hoy es ama de casa)

Las mujeres se enfrentan a situaciones de violencia no sólo de parte de su cónyuge o de la sociedad a la que intentan integrarse, sin siquiera darse cuenta que están siendo víctimas de discriminación y/o racismo; también hay una fuerte presión de parte de las mujeres que podrían resultar más cercanas a su entorno: suegras, cuñadas, vecinas. Se reconoce a través

de los testimonios de las informantes, que hay una violencia que se ejerce de hombres a mujeres y de mujeres a mujeres.

Las experiencias migratorias vehiculadas por el amor, se enfrentan a significados múltiples y heterogéneos que tienen que ver con el amor romántico, la dependencia y el sacrificio por la relación y lo que significa construir una familia en “armonía y reciprocidad”. El amor termina por justificar ante los demás, pero sobre todo ante ellas mismas la propia migración, se convierte en un valor social que las identifica.

Narración y auto representación

A partir de la narrativa que nace a raíz de las entrevistas, es posible a través de los sentimientos y emociones que manifiestan, profundizar desde el punto de vista de los sujetos y desde el horizonte simbólico y social en que se sitúan los procesos en que el género es construido como <<práctica social continuamente realizada>>. (Connell 2006, Toffanin 2014)

En las reconstrucciones narrativas sobre las relaciones amorosas que llevan a estas mujeres a la migración, hay también una reconstrucción identitaria que se logra justo a través del acto de “narrar”. En el narrar, hay representación y una ilusión de identidad que se construye a través de la memoria y se traduce en parte de la historia oral del sujeto. En el contexto migratorio en el que se ubican estas mujeres, la narración se vuelve al mismo tiempo identificación y auto- representación.

En la narración que surge a través de la entrevista, se activan y se hacen evidentes aquellas dimensiones que constituyen a estas mujeres y que se han perdido con la migración, lo que en consecuencia, las ha debilitado en su reconocerse y auto representarse.

La narración está condicionada por la memoria y es a través de ésta que muchos patrones culturales hereditarios sobreviven a pesar de la migración. Si bien la memoria es el vínculo que se tiene con el pasado para hacer una interpretación del presente; en el caso de las entrevistas se develan los constructos imaginarios que se tienen respecto a la relación entre América Latina y Europa.

Las entrevistas, junto con la observación etnográfica, han sido construidas como “historias de vida; lo cual permite un análisis sobre el sustento narrativo de las informantes que permite profundizar en la crisis de pertenencia, identidad y herencia cultural. Se vuelve evidente que hay un shock en los procesos culturales, la experiencia de viaje migratorio, los mecanismos de integración y los continuos esfuerzos por mantener una “identidad nacional” que hoy se encuentra agredida.

Los patrones culturales que preservan los estereotipos y roles sociales de lo que significa ser mujer, madre, esposa, viuda; ante la migración se ven modificados, rotos o por el contrario, exacerbados. Marcela por ejemplo, es una mujer de 42 años, viuda desde hace ocho, que es incapaz de regresar a México en gran medida por el peso social que significa en su entorno ser viuda. De un modo u otro, ella considera que vino a casarse y construir una familia, y falló. Otro ejemplo, que evidencia la dificultad de asumir el rol de una madre

latina en Italia es cuando se trata de la educación de hijos biculturales, en donde socialmente pareciera no haber en soporte para ni siquiera hablar la lengua materna.

“Mi hija cuando le hablo en español me entiende todo perfecto, pero yo creo que luego le da flojera o pena. (...) En la escuela la maestra me dijo el otro día, así como jugando, que ya todos en la escuela estaban aprendiendo el español gracias a que mi hija se confunde.”
(Elvira, 36 años, vive desde hace 5 años en la Isla de Capri en el sur de Italia)

Las instituciones culturales influyen en la representación al imponer modelos culturales a través de las canciones, la publicidad, el cine, el teatro, la literatura, la televisión, etc.



Ilustración 6 Obra de Jesús Helguera

Durante la década de los cuarenta en México, el arte y la publicidad hacían representaciones de índole folklórico que estarían influidas principalmente por la corriente de modernización y *desarrollismo* que tenía el país y por el nacionalismo existente entre los artistas de la época, especialmente los muralistas. En estas representaciones que buscaban mostrar al mundo la identidad moderna del mexicano, había una exotización y erotización de los indígenas, y el cánón de belleza de la mujer mexicana emulaba al modelo colonizador español.



Ilustración 7 Obra de Jesús Helguera

Actualmente basta buscar “donna messicana” (en italiano) y “mujer mexicana” en Google, uno de los principales y más populares buscadores de internet para notar las diferencias en cuanto a la representación y auto- representación de la mujer mexicana en Italia y en México.

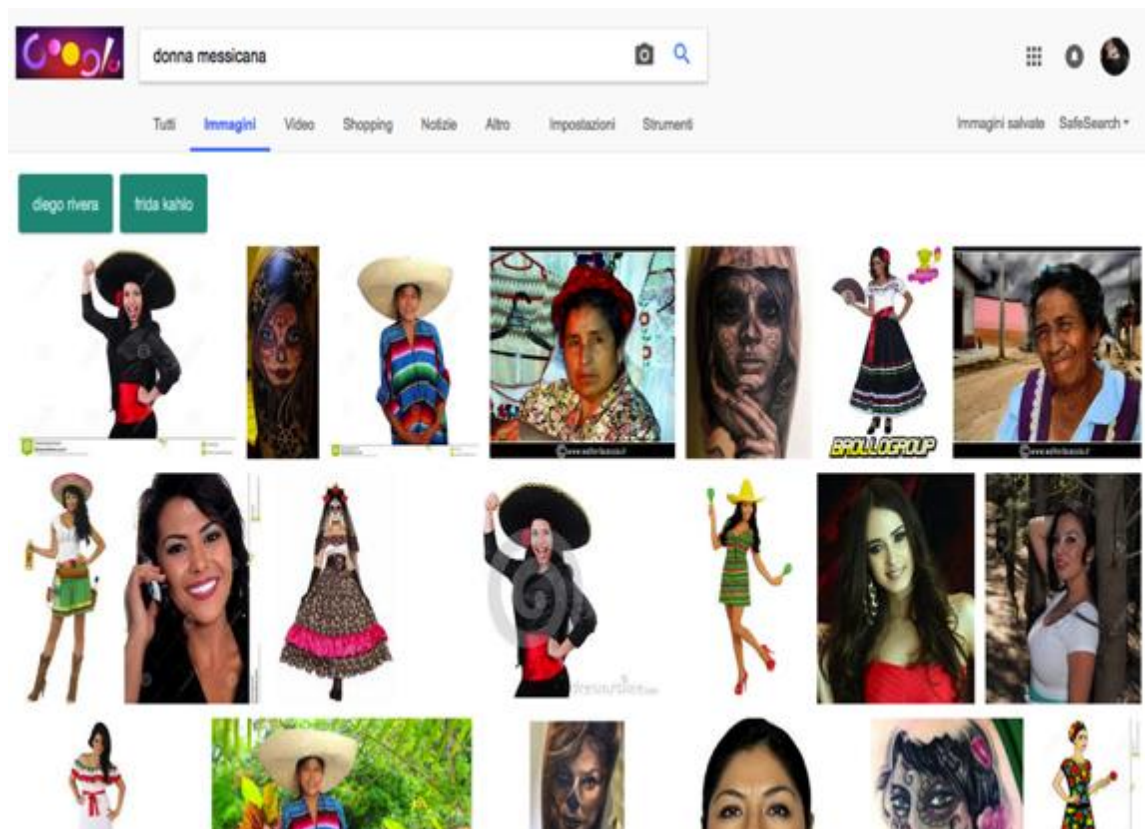


Ilustración 8 Donna Messicana

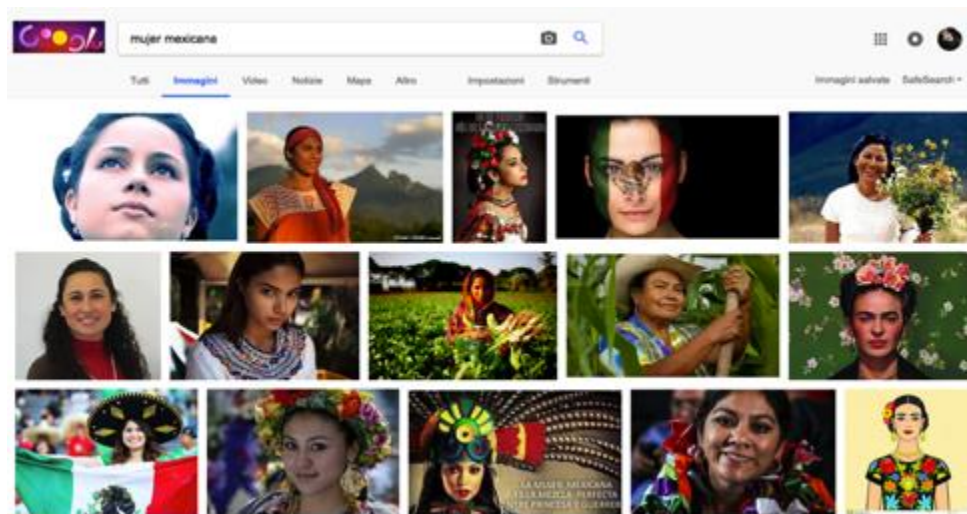


Ilustración 9 Mujer Mexicana

Conclusiones

Dar a las entrevistas un enfoque narrativo permite a la investigación profundizar en las distintas etapas del itinerario migrante (Napolitano, 2015) que no tiene fin, pues a pesar de que haya un cambio en el estatus migratorio a nivel legal, jamás se deja de ser migrante a nivel social.

Si bien los acuerdos bilaterales entre Italia y México firmados en el 2012 han tenido un impacto en las políticas migratorias entre ambos países, la migración mexicana en Italia es aún reciente. A diferencia de otros flujos migratorios en Italia como en el caso de la migración procedente de China o Senegal; los mexicanos y mexicanas, normalmente llegan a Italia sin una red de sostén en la migración (ni económica, ni emocional), teniendo que construir forzosamente una red con la familia y amigos del cónyuge. La relación parte ya desde el inicio de una posición subordinada. Las relaciones de poder externas a las que las mujeres se tienen que enfrentar (país), esconden las relaciones de poder internas (pareja, familia).

El hecho de trabajar con un grupo pequeño a nivel estadístico, ofrece la posibilidad de profundizar el análisis de los procesos identitarios y de representación que se manifiestan en el narrar sus historias de migración- amor. Haciendo hincapié en tres puntos de análisis:

- Asimetrías de género
- Asimetrías poscoloniales (dominado/ dominante)
- Asimetrías asociadas a la condición migratoria

Las asimetrías de poder generan una dependencia que ante el estrés que la migración produce, muchas veces se dejan de reconocer e identificar.

Bibliografía

- Abric, J. (1994). *Prácticas sociales y representaciones*. México, D.F. Ediciones Coyoacán.
- Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- Bourdieu, P. (1977). *Sul potere simbolico*, en A. Boschetti, (2003), *La rivoluzione simbolica in Pierre Bourdieu* (pp. 119-129). Venezia: Marsilio,
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
- Cattarinussi, B. (1999). Alle radici del comportamento sociale. Per una sociologia dei sentimenti e delle emozioni. *Studi di Sociologia* (pp. 459-473). Anno 37, Fasc. 4 (Ottobre-Dicembre 1999)
- Connell, R. (2006). *Questioni di genere*. Bologna: Il Mulino.
- Cortázar, J. (1977). *Rayuela*. Barcelona: Edhasa.
- Durkheim, E. (2006). *Sociología y filosofía*. Granada: Biblioteca Comares de Ciencia Jurídica.
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Rosario: Kolectivo Editorial “Último Recurso”.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera Norte*. Vol. 21, Núm. 41. Enero-junio
- _____. (1993). Apuntes para una teoría de la identidad nacional. *Sociológica*. Año 8, Núm. 21. Enero- Abril
- Goffman, E. (2010). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Grasso, M. (2010). *La inmigración sudamericana en Italia efectos sobre el mercado de trabajo*. Online document:
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1514-68712010000100003.
(accessed 16 de marzo de 2017)
- Hirsch, Jennifer S. (2003). *A Courtship after Marriage: Sexuality and Love in Mexican Transnational Families*. Berkeley: University of California Press
- Jodelet, D. (1989). *Les représentations sociales*. París, Presses Universitaires de France.
- Hall, S. (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices*, United Kingdom: The Open University.
- _____. (1993) *Cultural Identity and Diaspora*. Online document:
<http://www.studymode.com/essays/Stuart-Hall-Culture-Identity-And-Diaspora-1284306.html>. (accessed 10th July 2017))
- Halbwachs, M. (2011). *La memoria colectiva*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Instituto de Mexicanos en el Exterior. IME (2016). Estadísticas: Italia- Online Document:
<http://www.ime.gob.mx/gob/estadisticas/2016/mundo/continente/europa/Italia2016.pdf>
- Instituto de Mexicanos en el Exterior. IME (2016). Estadísticas: Europa- Online Document:
http://www.ime.gob.mx/gob/estadisticas/2016/mundo/continente/europa/general_europa.html(accessed 15th July 2017)
- Napolitano, V. (2015). *Migrant Hearts and the Atlantic Return*. New York: Fordham University Press.

- _____. (2002). *Migration, Mujeres and Medicine Men: living in urban Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Paz, O. (2004). *El laberinto de la soledad; Postdata; Vuelta al laberinto de la soledad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pizzorno, A. (1989), Identità e sapere inutile. *Rassegna Italiana di Sociologia*, anno 30, núm. 3, Milano: Le edizioni del Mulino.
- Pollini, G. (1987). *Appartenenza e identità*., Milano: Franco Angeli
- Remotti, F. (2011). L'ossessione identitaria. *Rivista Italiana di Gruppo analisi*, XXV, 1, pp. 9-29.
- Ricoeur, P. (2013). *La memoria, la historia, el olvido*. Ciudad de México: F.C.E.
- Sabido, O. (2013). *Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel* en Díaz, G. (2011) *Una actitud del espíritu, Interpretaciones en torno a Georg Simmel*, Universidad de Antioquia Medellín
- Russell, K. And Mai, N. (2009). *Love, sexuality and Migration: Mapping the Issue(s)*. Online Document: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17450100903195318> (accessed 24th July)
- Savarino, F. (2012). Nacionalismo en la distancia: los italianos emigrados y el fascismo en México (1922- 1945) Long- distance Nationalism: Italian Emigrants and the Fascism in Mexico (1922- 1945). *Pasado y memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 11, pp. 41-70.
- Toffanin, A. (2014). Tra innamoramenti e dis- illusioni. L'esperienza amorosa in storie di violenza e migrazione. *Rassegna Italiana di Sociologia* / a. LV, n. 4, ottobre-dicembre 2014, pp. 735- 760)
- Toffanin, A. (2015). *Controcanto. Donne latinoamericane tra violenza e riconoscimento*. Milano, Guerini Scientifica.
- Zizek, S. (2010). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires, Paidós.
- Zilli & Premazzi (2012). Tutto il colore della vita. Inchiesta su matrimoni misti in Italia. *Rivista Missioni Consolata*. 2012, Turin, May, 5, pp. 35-49.

The Art of Henna
Sameed Sayeed
Highland Park High School
United States of America
sameedsayeed@yahoo.com

What is Henna?

It is the day after Ramadan, the Muslim holy month. It is one of the largest and most practiced holidays in the entire the world. It is Eid. A day for both deep worship and celebration. With Eid, of course, comes many traditions. The most prevalent of these traditions is the decoration of the hands of Muslim women. Henna is a long tradition that has been practiced for over nine-thousand years in India and the Middle East, and it has recently moved into the Western world.

When it was first discovered, henna was not used as a decoration as it is today. Due to it's natural cooling abilities, it was convenient for people in arid locations to press henna into a paste, which they would then rub on their bodies to cool themselves. Over time however, henna's ability to leave behind harmless stains on human skin made them an extremely popular form of decoration as well. Very quickly, it became a status of wealth and class. Cleopatra herself was recorded to have used henna as decoration on her face and hands.

How is Henna Made?

Henna comes from a tall plant in the Lawsonia genus found in North Africa around the Horn of Africa, Southeast Asia, and in the Arabian Peninsula due to the extreme heat and dryness of these lands. These conditions are optimal for the plant and generates a higher quality dye. The plants themselves are very small but grow in large clusters. The actual dye that is extracted from the plant is called lawsone. A blend between red and orange, the dye is able to attach to human skin without leaving any permanent marks due to its binding to keratin, a plentiful protein found in human skin. However, depending on the climate from where the dye comes from, the henna will appear differently on skin. If the climate is dry and hot, the henna will appear very dark, but if the climate is not so optimal, the henna will appear lighter as an orange and yellow color. Additional factors include the area of treatment. In areas of thicker skin, the stain will appear darker due to a surplus of keratin as compared to areas of thinner skin. This is why henna appears very faintly on the face but much darker on the hands.

In order to be put in a form of decoration, the plants are crushed into a very fine powder which is then converted into a gooey paste. It is then this green paste that is used to create beautiful patterns and designs on skin. When the green paste is exfoliated off of the skin, it leaves behind an orange stain. After a day or two, the dye becomes the true reddish color that is famed across the world. The stain will last for a week to a month depending on the quality of henna and skin, given the owner does not tamper with the henna.

Henna Misconceptions and Holidays

It is a common misconception that henna does not work on darker skin. Indeed it is less prominent and harder to see, but it still works equally well on all the skin colors, which is why henna was so popular to both the dark North Africans and lighter Arabs. The art was first used during the typical celebrations: marriages, birthdays, etc. However, with the dominating spread of Islam throughout the Arabian Peninsula, North Africa, and Southeast Asia, the use henna became common and then extremely popular during the celebration known as Eid. Most Muslim women generously apply henna on their hands and feet days before going to prayer so that the full effect is achieved by then.

Henna is a symbol of beauty, art, and celebration which brings smiles to the faces of millions of women every year. It has retained traditional values while also up taking modern principals as

well. Throughout history, henna has been used for many different purposes and has shown to play a respectable part in human life. As the art moves into the west, all North Americans should expect to notice henna more and more.

Migration by Choice: When Migrating Memories Reshape One's Identity

Margherita Serafini

Independent Researcher

Italy/Belgium

margheritas@yahoo.com

Introduction

When we talk about migration, we normally think of people who are forced to migrate due to conflict in their homeland and what that does to their identity once they build a new life elsewhere. But what happens when people migrate by choice? I am one of them.

In this paper I will use my own migrating experience as a means to show that the objects collected along the way not only are the tangible heritage of one's chosen migration, but also the reflection of the migrating memories that shape one's identity. These memories are, therefore, to be considered the most invaluable intangible heritage one can ever experience. But also the most I will also focus on theory to discuss traditional concepts such as place, non-place and mobility but also newer ones like building blocks – all linked to chosen migration, and to show that unfortunately research in this field has not kept up with the evolving of time thus lagging behind. Intangible heritage is nowadays intertwined with many other social phenomena like superdiversity and localhood and these links are definitely worth looking into research-wise.

In my opinion the relationship between objects, migrating memories, tangible and intangible heritage, and identity applies to all kinds of migration but for the purpose of this paper I chose to focus on my own to come to specific conclusions.

Chosen migration

Like many international friends and ex-colleagues of mine I did not leave my home country – Italy – due to persecution or war, but because I wanted to explore the world. After living on four continents (the current stop of this personal journey is Belgium), I can say that my identity has been reshaped through migrating memories.

This personal journey can be visualised like a chronological bus route, where each stop represents a country I have lived in. I did not include the countries I have visited, although they certainly contributed to making who I am now.

ITALY => UK => USA => ERITREA => SRI LANKA => BELGIUM => ?

My personal journey, however, can also be considered a series of building blocks with a cumulative effect. While visually it does not differ from the chronological bus route, the way I look at it takes a whole new meaning. The building blocks concept is not something I came up with myself. I recently took a course titled “Heritage under Threat” offered by Leiden University on Coursera and one of the interviews to experts in this field was really an eye opener as to how I consider now my personal journey in terms of heritage. In this interview Martijn Manders, maritime and underwater heritage expert, talks about his own heritage as a combination of building blocks, both personal and professional.

The visualisation of my own personal journey/heritage does not aim to chronicle my travels around the globe (otherwise I would have used a world map), but rather to highlight the salient phases of it. For this reason, Italy features in it only as the starting point and not also as a

recurrent phase sandwiched between two important building blocks (I was back there temporarily more than once after the UK).

The first building block is my country of birth, Italy – the building block of roots. Although I do not come from a multicultural background, my family is an Italian melting pot thus I have always been used to diversity. In addition, I recall being glued to the TV when watching programmes in other languages and this would happen before I even started going to school. So, my interest in otherness started from an early age.

The UK represents where everything started for me, also language-wise – the building block of change. Although I did not live there, after the first trip made out of curiosity and to really experience the language I had just started learning, over the span of 18 months I went back often due to a personal encounter that really changed the course of my life. That is when I made some life changing decisions and I never looked back. I decided to move abroad after completing my bachelor degree, which did not happen right away since I still had one year of high school in front of me and then college in my hometown, Perugia. During those years I continued studying English not only during the school year in a British academy but also by spending a few weeks abroad each summer.

After earning my bachelor degree in Italy, I moved to the USA – the building block of dreams. The big decisions made through the UK experience included a big dream, working for international organisations and the USA was where I felt I could pursue that. After a few years that dream became a reality as I started working at the international level, first in Washington, DC and then in New York. While being based in the USA I travelled extensively to countries where the projects I was working on were implemented. I saw new realities that made me realise it was time to expand my horizons and live/work in other parts of the world.

Eritrea came next – the building block of endurance. I learned a lot from Eritrean people who went through several challenges, also linked to war, that to this day are not completely over. As a result, I stopped taking things for granted. I was also struck by the language diversity in such a tiny, beautiful country and I decided to add a new one to my “portfolio”.

After Eritrea I wanted to experience another continent, so I moved to Sri Lanka – the building block of beauty. I was overwhelmed by the vibrant colors I saw everywhere, from garments to houses to shrines to nature to art. Although I was there in connection with a post-tsunami project and at a time of resurgence in violence linked to the civil war, I saw beauty everywhere and I got exposed to a lot of cultural events, reinforcing my passion for all things culture and art.

After living in war-affected countries, I wanted to experience Europe. I moved to Belgium since I wanted to have a more stable life – hence the building block of stability – in the sense that I would not necessarily need to cross national borders in case of a new job. Belgium is definitely THE best country in Europe in terms of employment in the international field so the choice was easy. I was not disappointed - I have been living in Antwerp since the beginning while changing jobs more than once. What I did not expect, though, was to deeply fall in love with this tiny country, for example due to its language diversity (I learned Dutch, my working language now) but also because of its deep respect for culture, for which as already mentioned I have a deep

passion. As a matter of fact, Belgium always scores very high worldwide for the promotion of culture. At the time of writing this paper, it is actually the #1 country in the world according to The Good Country Index, an initiative by Simon Anholt. Countries are ranked in terms of their contribution “to the common good of humanity and to the planet” as he puts it on the initiative’s website.

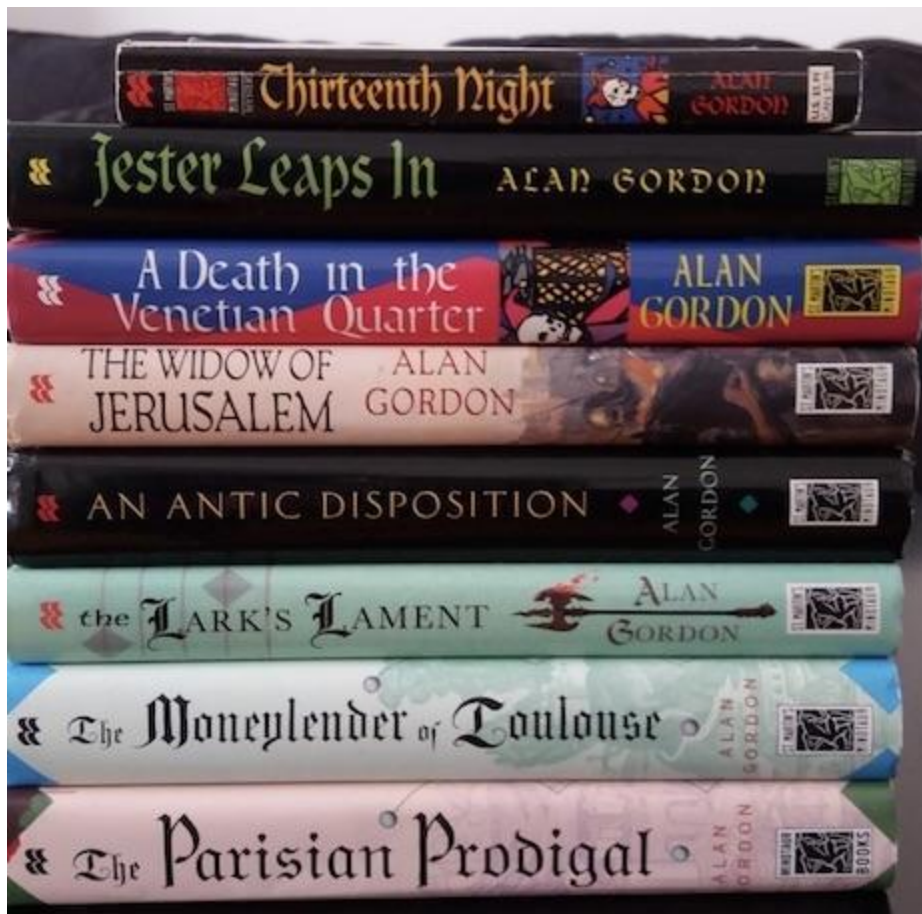
While I am not planning on moving to another country any time soon (I have been living here for more than seven years), my personal journey goes on whether it is in this wonderful part of Europe or in another location somewhere else in the world. That is why my personal journey/heritage chart shows no end.

This journey is in other words an ongoing quest for self-discovery, which makes my identity reshaped through migrating memories from one building block to the next. The defining moment of this realisation was when I finally opened in Belgium all the boxes I had stored in my home country after leaving each place I had lived in. As I mainly worked in conflict areas, I did not want to take everything with me to the next destination. I did not want to risk losing it.

When I opened all the boxes I realised that the tangible heritage of my chosen migration (mostly photos, books and paintings from the countries I lived in and visited) was just the reflection of the migrating memories that make me who I am now. I consider these memories the most invaluable intangible heritage I can ever experience in my life. But also the most challenging, which I will discuss later in this paper.

What I cherish the most in terms of objects/memories collected along the way might not be the most obvious ones. Of course I also have plenty of pictures of the people I met along the way from one building block to the next, people who played – or still play – an important role in my life. However, here I will focus on what I consider the soundtrack of my personal journey and what marked an important turning point in my life.

I will start with a book series I first ran into in Washington, DC. I have always enjoyed going to bookshops to discover “hidden” treasures and this one makes no exception. The book that one day caught my undivided attention is a medieval mystery novel by Alan Gordon titled “Thirteenth Night”. It draws on the famous “Twelfth Night” by Shakespeare and is the first of eight books by the same author I read throughout the above-mentioned building blocks as they came out.



Credits: Margherita Serafini

It chronicles the travels and adventures of fools in the Middle Ages who are sent by their secret Guild wherever murders and other dramatic events jeopardise regional peace in order to solve crimes and avert war while operating behind the scenes. I was hooked after reading the very first page of the very first book and I still hope that the series will soon expand further. Not only am I interested in the time period depicted in it, but I also find the blend of historical facts with fiction brilliant. Last, but definitely not least, the evolving nature of the main characters from one book to the next went hand in hand with the evolving of my personal journey from one building block to the next. That is why this book series is featured here as the “reading soundtrack” of my personal journey.

The second example is a picture I took in the southern part of Sri Lanka depicting a stilt fisherman.



Credits: Margherita Serafini

This fishing practice dates back to World War II when food shortage and high competition along the coastline led to some creative thinking in the fishing sector and some fishermen thus started to venture further into the water for a more successful catch. With the 2004 tsunami the Sri Lankan ecosystem deeply changed making the fishing sector not so profitable anymore. Some of the fishermen started then to rent their stilts to actors who would pose for tourists as the real thing for financial gains. Consequently, this practice lost some of its authenticity, as I was told while living/working in Sri Lanka. These “rumours” seem to be confirmed in some related articles, for example the one by Doug Bierend (2014) on professional photographer Florian Müller who spent time in southern Sri Lanka to document the lives of stilt fishermen.

I did not choose the picture in question for this paper because of its quality – the world famous one taken by Steve McCurry in 1995 is on a different planet quality-wise and I was lucky enough to recently admire it at a Brussels photo exhibition on his work. In an interesting video posted on the Phaidon Press’s YouTube channel (2012) Steve McCurry explains that he wanted to document this dying fishing method before the world forgets about it.

Unlike McCurry’s picture mine serves a different purpose in this paper. The intention is not to make the reader aware that such a unique practice still exists because I am sure of the authenticity of the stilt fisherman portrait in the photo – it was taken after the 2004 tsunami and

the person in the picture could very well be an actor. I chose it because of what it means to me. Because of it my life took a new twist as it marked the beginning of a new significant chapter within the same building block and for this reason I use it in my social media.

By taking this picture I documented human adaptability to life events leading after World War II to such a unique fishing practice. But more importantly, this picture is a celebration of change and how this creates new forms of heritage, here both tangible (the stilt) and intangible (the fishing practice). And it was then that I started getting interested in intangible heritage and reading documents on the topic.

This new interest coincided with until then unexpected professional choices on my part. When it was time to choose a new destination job-wise, I decided to move to Europe and picked Belgium for the already mentioned reasons instead of moving to another disaster-affected country.

In Belgium I continued to work at the international level but shifted towards the Belgian cultural landscape, which is simply incredible. I started to look into intangible heritage practices in the country and I discovered a series of treasures. One of them is the UNESCO-inscribed annual festival of Krakelingen and Tonnekensbrad, which occurs in the town of Geraardsbergen. It celebrates the end of winter and the beginning of spring.

I chose a picture I took during this festival in 2014 because it is when on a professional level I decided to focus on intangible heritage and this photo embodies a time of important decisions in my life, which deeply affected the current building block of my personal journey.



Credits: Margherita Serafini

The symbols of Krakelingen and Tonnekensbrad are bread, wine, fish and fire - all of pagan origin. The first part of the festival, Krakelingen, starts with a parade manned by residents dressed up in historical costumes that ends at the top of Oudenberg Hill where religious and city authorities bless hardened ring-shaped bread. During the ceremony they drink wine from a silver goblet dating back to the sixteenth century with live fish in it. After that thousands and thousands of Krakelingen, the hardened ring-shaped bread, are thrown at the audience. One of them contains a note about the prize - a piece of golden jewellery made for the occasion – so it is key that people catch and break as many Krakelingen as possible. I did not win back then, but I found the whole ceremony really fascinating!

The second part of the festival, Tonnekensbrad, takes place in the evening when again on top of Oudenberg Hill a sort of strawman is set on fire to officially put an end to winter and welcome spring.

The sharing in this paper of three objects/migrating memories that are important to me because they contributed to defining who I am now gave me the opportunity to discuss the positive side of my personal journey from country to country. I mentioned earlier that I consider these

memories the most invaluable intangible heritage I can ever experience in my life. But also the most challenging.

When you migrate by choice, you want to expand your horizons through your quest for self-discovery. As a result, you build an invaluable travelling intangible heritage which, however, has a flip side. While soul searching through different cultures, placelessness kicks in. And you end up paying a high price for it. You will never really belong anywhere.

Theory and Reality

Place and placelessness have been, therefore, two important concepts in my personal journey/intangible heritage and I looked at literature to see whether I could find some relevant research. I have to say the results so far have been mixed, at best.

I have read several papers available on academic websites, but I felt they did not really address the issues applicable to me. The common denominator of these papers on intangible heritage is that collectivity is always an important component of it as research tends to focus on its traditional categories as spelled out by UNESCO (2003) in the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, where such a concept is implied. And that is what I have to disagree on. While these traditional categories still apply, the relationship between intangible heritage and migration has changed because migration itself has changed over time. Mobility has created different types of migration trajectories. Some people, for example, go from country A to country B, some others like me from country A to country B to country C and so on.

Schrooten et al. (2015 and 2016) even argue that more and more migrants belong to the latter category as they stay in different countries before they reach their final destination. In other words, transmigration (or multiple migration) is increasingly common. This concept is related to the one on superdiversity, a new way of looking at cities in western Europe where the social fabric has been impacted by a multidimensional type of diversity. This complexity is due to the fact that the transmigrant community cannot be considered as one entity, but rather the result of different realities affected by several factors, for example migration motives. While this innovative research has been conducted to reshape social work in Brussels and Antwerp and thus better address new needs of the transmigrant community in Belgium, I find it moves in the same direction as my take on collectivity.

The bottom line for me is that in this world of superdiversity and transmigration everyone of us has a different story/personal journey and the concept of collectivity is not always present. Going back to the heritage field, I came across interesting research conducted by Laia Colomer (2016) who has been looking at the cross-cultural heritage of Third Cultural Kids (TCKs). While I find her approach quite inspiring since it is one of the few to look at heritage in a new way, I do not belong to the TCK category. In addition she focuses on the sameness of places, for example airports – in other words on non-places, while my heritage is deeply rooted in the uniqueness of the places I have lived in. However, her research challenges the traditional concept of collectivity, which is what I am particularly interested in.

When it comes to heritage books, it is difficult to find some that have kept up with the evolving of time for example through newer editions, so they feel quite outdated. One exception is the second edition of “Place: An Introduction”. Cresswell (2015) had written this book more than a decade earlier and felt it needed new life through a more interdisciplinary approach starting from geography also in relation to information technologies. The result is extremely interesting, but I cannot compare it to the first edition since I did not read it. In this new version Cresswell covers the different notions and definitions related to place such as non-place (which inspired Colomer’s research), placelessness, mobility, identity and cosmopolitanism also from a historical and political point of view. Such concepts and the theories around them could very well be applied to what is going on now in Europe, for example to the refugee crisis.

Cresswell does not shy from expressing his own opinion in relation to specific theories, at times also in a critical way. The very one comment that “hit close to home” for me is his take on the gentrification case of Stoke Newington, which lies in the northern part of London. That area has been going through many changes and different residents see this in different ways, according to a doctoral research conducted by Jon May. While by some the “new” Stoke Newington is perceived in a positive way, others miss the “old” one – thus, the sense of place varies from person to person. Cresswell states that “theory is not just the property of intellectuals” and that he believes that the residents of Stoke Newington are also “everyday theorists” (c: 113) and this applies very much to my personal journey. As I go through change also in terms of place, I become too a theorist.

And speaking about theories, along the way I ran across an interesting one by an artist whose work I admired in Sri Lanka – Cora De Lang. I then thought I could maybe turn to art to find answers to my sense of placelessness. On her website she talks about her own migration experience in terms of otherness saying she has been defined as a “transcultural nomad artist”. While this take on migration is definitely interesting, it does not really “fit my bill” as the concept of nomadism for her seems to transcend place. She focuses on signs and symbols while my memories come also from objects linked to specific places. So, my search has continued.

While I have not found relevant theories in the intangible heritage field strictly speaking (but I am always very interested in new research frontiers) I found inspiration in the tourism sector which makes me finally deal with my sense of placelessness. Not that this is a cure for it, but definitely a good therapy.

The concept of place, needless to say, is central in the tourism sector and many projects and research revolve around it. One of the most interesting and innovative initiatives I have come across is “The End of Tourism as We Know It”, the four-year destination strategy of Wonderful Copenhagen, the official Destination Marketing Organisation (DMO) of the Capital Region of Denmark. The document was formulated with the assistance of Destination Think!, a leading marketing agency which thrives on innovation. This strategy focuses on the concept of localhood, bringing the traditional divide between residents and tourists to an end. In other words, everybody is a local in Copenhagen regardless of the time spent there and everybody can contribute to what Copenhagen is about. People thus take centre stage becoming the core asset and pushing traditional tourism actors such as institutions aside.

Why is this innovative approach in the tourism sector so relevant to me? Because if everybody can be a local in Copenhagen, then I can be a local myself in Antwerp where superdiversity and localhood really go hand in hand with my sense of place linked to objects, migrating memories and identity. And collectivity is put aside. But I can also be a local in Washington, DC, in San Francisco, in Colombo and in all the other places I have lived in - and, at this point, also the places I have been to.

Conclusion

This paper has been a therapeutic exercise to me. I have used my own experience as an example of chosen migration to make a point. My take/theory on intangible heritage through one's personal journey linked to objects and migrating memories reshaping one's identity is not fully represented in the research conducted in this field. This is in my opinion a sign of a lack of innovation, which instead is very much present in other relevant disciplines. The research world needs another Cresswell, this time from the heritage sector, who pushes new interdisciplinary boundaries to finally make heritage theory represent reality.

References

Anholt, S. (Ongoing) The Good Country Index - Online project: <https://goodcountry.org/good-country/data-treatment> - accessed on 29th July 2017

Bierend, D. (2014) The Dying Tradition of Sri Lankan Stilt Fishing, Captured in Powerful Photos - Online article: <https://www.wired.com/2014/08/florian-muller-sri-lanka-stilt-fishing/> - accessed on 29th July 2017

Colomer, L. (2016) Cross-cultural Heritage. Third Cultural Kids, Globalization and Heritage - Online research project: <http://laiacolomer.wixsite.com/cross-cultural>, accessed on 29th July 2017

Cresswell, T. (2015) Place: An Introduction, 2nd Edition. Chichester: Wiley-Blackwell

De Lang, C. (2017) Online website: <https://www.coradelang.com> - accessed on 29th July

Leiden University (2017) Heritage under Threat - Online course on Coursera: <https://www.coursera.org/learn/heritage-protection/supplement/nvRZN/personal-heritage-of-the-experts> - accessed on 29th July 2017

Phaidon Press (2012) Steve McCurry unpacks 'Stilt Fishermen', Sri Lanka - Online video: <https://www.youtube.com/watch?v=dt6W0ar-f7w> - accessed on 29th July 2017

Schrooten M., Geldof D., Withaekx S. and Lavent M. (2016) Transmigration. Social work in a world of superdiversity (e-book). Leuven: ACCO Uitgeverij

Schrooten M., Geldof D. and Withaekx S. (2015) Transmigration and urban social work: towards a research agenda. European Journal of Social Work - Online paper:

<http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13691457.2014.1001725> - accessed on 29th July 2017

UNESCO (2010) Krakelingen and Tonnekensbrand, end-of-winter bread and fire feast at Geraardsbergen - Online report: <https://ich.unesco.org/en/RL/krakelingen-and-tonnekensbrand-end-of-winter-bread-and-fire-feast-at-geraardsbergen-00401> - accessed on 29th July 2017

UNESCO (2003) Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage - Online version: <https://ich.unesco.org/en/convention> - accessed on 29th July 2017

Wonderful Copenhagen (2017). The End of Tourism as We Know It - Online strategy document - <http://localhood.wonderfulcopenhagen.dk/> - accessed on 29th July 2017

**Migraciones “europeas” desde África: el complejo legado
de los movimientos poblacionales procedentes de Cabo Verde en la Argentina**

**Luciana L. Contarino Sparta
Universidad de Buenos Aires
Argentina
llcontarinosparta@hotmail.com**

Introducción

Durante la llamada "edad de oro" de las exportaciones agropecuarias, la República Argentina se transformó en un destino usual para los movimientos migratorios transatlánticos. Más aun: resulta indiscutible que el gran incremento poblacional que experimentó el país a partir de la segunda mitad del siglo XIX obedeció a la inmigración. Los números arrojaron un ingreso de 4.758.729 personas entre 1857 y 1916, cifra cuya importancia se hace evidente si se tiene en cuenta que el Censo de 1869 contabilizaba un total de 1.737.076 habitantes para todo el territorio.

El origen de estos movimientos debe ubicarse masivamente en Europa, cuyos habitantes se vieron estimulados por una política deliberada del gobierno argentino de atracción de personas procedentes de dicho continente expuesta en la propia Constitución Nacional y sistematizada a partir de la sanción de la Ley de Inmigración y Colonización de 1876. Los nuevos pobladores se vieron atraídos sobre todo por la demanda de mano de obra agrícola y por los arrendamientos rurales (Rock, 1977).

Ajena a este proyecto resultaba la idea de atraer africanos, a los cuales se consideraba solamente parte de una historia olvidada de los tiempos de la trata esclavista. Sin embargo, también se registraron oleadas migratorias de ese origen en forma contemporánea a las europeas, todas con un lugar de procedencia común: el archipiélago de Cabo Verde. Ubicado frente a las costas de Mauritania y Senegal e integrado por diez islas –Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal y Boavista, que forman el grupo de Barlovento, y Maio, Santiago, Fogo y Brava, que integran el grupo de Sotavento¹-, por ese entonces era parte del imperio portugués, bajo cuya égida se mantuvo hasta 1975.

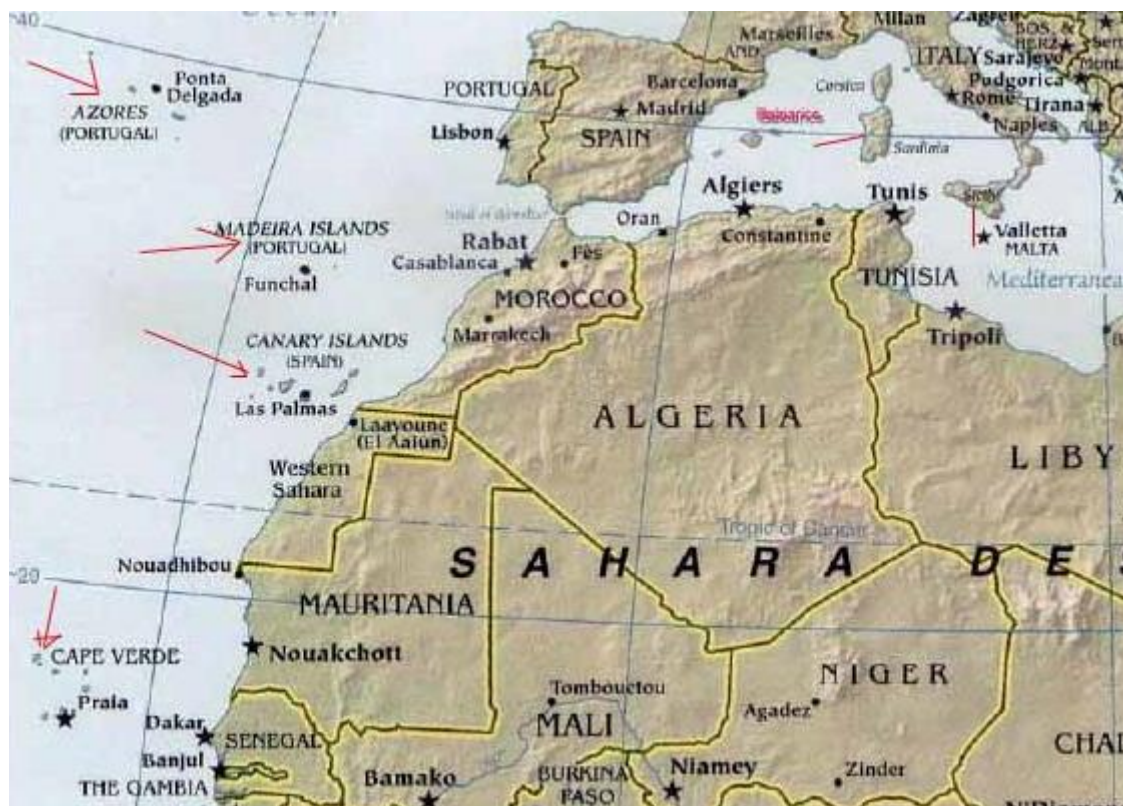


La Argentina no fue el único ni el más importante destino americano para los caboverdianos que emigraron y se establecieron en el exterior entre fines del siglo XIX y comienzos de la centuria siguiente. Un importante número se radicó en los Estados Unidos de América, donde llegaron a formar una comunidad de más de 250.000 miembros (Amaro, 1986). Algunas decenas de miles se instalaron en Brasil y una cantidad incierta estimada en varios miles de personas² siguieron su viaje hacia el sur para desembarcar finalmente en Buenos Aires.

Más allá de las imprecisiones cuantitativas, estas migraciones a la Argentina se destacaron por su procedencia excepcional dentro del período de la gran inmigración europea y, además, por haber posibilitado la formación de una colectividad organizada de origen africano que, transcurrido un centenar de años, todavía subsiste. A lo largo de estas páginas se abordarán las circunstancias que permitieron la integración y la inserción de esta colectividad en el marco de un proceso ampliado y propiciado de poblamiento europeo.

El proceso migratorio y la conformación de la comunidad: un trayecto reactivado

El recorrido de este movimiento migratorio llegado de Cabo Verde no fue novedoso. Por el contrario, siguió un trayecto que había sido habitual durante los tiempos de la trata esclavista. Hasta el siglo XVI, el archipiélago se constituyó en un lugar de tránsito para los africanos continentales esclavizados que serían luego enviados a las islas Canarias, Portugal, España, el Caribe y Brasil. En ese entonces, debido a su posición oceánica privilegiada, a medio camino entre Europa y América, se constituyó en una escala central de la navegación transatlántica y del comercio triangular (Silva Andrade, 1983).



De acuerdo con lo que se desprende de los relatos de viajeros, las islas carecían de habitantes cuando fueron avistadas por un navegante genovés al servicio de Portugal, António da Noli, en 1462. Tras tomar conocimiento de este hallazgo, el monarca lusitano Don Alfonso V entregó en donación el archipiélago a su hermano Don Fernando, quien inició la ocupación de la isla de Santiago (De Alburquerque, 2001). La población del archipiélago se fue configurando a partir de entonces con la llegada de africanos esclavizados procedentes sobre todo de Senegambia y con un reducido número de europeos dedicados al comercio esclavo y a la economía de plantaciones. No obstante, debido a la casi total ausencia de mujeres del Viejo Continente, proliferaron las uniones y los descendientes de hombres europeos y mujeres africanas.

A fines del siglo XVI, la isla de Santiago y la que era entonces su capital, Ribeira Grande, perdieron su papel privilegiado como escala obligada en el tráfico esclavista; las islas de Cabo Verde recién recuperarían un papel central en la navegación atlántica en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, este protagonismo no estaría ya relacionado con la trata de esclavos ni con Santiago, sino con la isla de São Vicente, dado que fue allí donde se inauguró a mediados de esa centuria el moderno puerto de la ciudad de Mindelo (Miranda, 1985), denominado Puerto Grande. El cambio producido fue descrito con precisión por António Leão Correia e Silva y por Zelinda Cohen (1996:3): "Si la ciudad de Ribeira Grande fue hija de un Atlántico quinientista, ordenado políticamente por el tratado de Tordesillas y dominado por el tráfico de esclavos, la de Mindelo es, por el contrario, producto de otro Atlántico, resultante de la abolición del tráfico negrero, de la hegemonía inglesa y del ordenamiento político nacido de la Convención de Viena de 1815".

El dinámico papel de Mindelo como escala obligada en el Atlántico estuvo directamente vinculado con un cambio tecnológico revolucionario en la navegación, o sea, la utilización del vapor, lo cual llevó a que las embarcaciones necesitaran reaprovisionarse permanentemente de carbón. Tras la habilitación del Puerto Grande, varias fueron las compañías que instalaron allí depósitos de este mineral para hacer frente a una demanda creciente. Entre los años 1875 y 1879, un total de 1.235 buques de guerra de ultramar ingresaron en este puerto, mientras que solamente en el año 1880 hicieron su entrada 543 buques mercantes (Lopes y Lopes de Castro, 1989), todos los cuales se desplazaban a vapor. A estos se sumaron cientos de barcos de cabotaje y otros impulsados a vela que también recalaron en dicho puerto.

Migraciones propiciadas

El creciente número de embarcaciones que echaron amarras en Cabo Verde dio a los habitantes locales oportunidades más amplias de empleo en las tripulaciones navales, lo cual les permitió alcanzar tierras distantes y dar inicio a un ampliado proceso emigratorio que, en el transcurso de menos de un siglo, llevaría a que más de la mitad de su población se estableciera fuera del archipiélago. Como lo señalara Ferreira (1986:7), "hay dos aspectos que han caracterizado toda la historia de Cabo Verde: la sequía y la emigración"

Las malas condiciones climáticas –en mayor o en menor medida– perjudicaron a todas de las islas del archipiélago, sin excepción. Ejemplo de ello fueron los experimentos de colonización agrícola desarrollados en São Vicente durante el siglo XVIII y comienzos del XIX: todos fracasaron (Correia e Silva, 1996). También puede recordarse la hambruna que afectó a las islas de Sotavento entre los años 1864 y 1866 y que causó la muerte de 18.000 personas solamente en

la isla de Santiago. Por su parte, las islas de São Vicente, Santo Antão, São Nicolau, Sal y Boa Vista también soportaron cosechas pobres o inexistentes a lo largo del siglo XIX y sufrieron crisis como la hambruna de 1840 a 1841, que provocó la muerte de 20.000 personas sobre una población total de 180.000 habitantes para todo el archipiélago³.

La dureza de las condiciones de vida se agravó con la inoperancia del Estado a la hora de paliar las hambrunas y con las imposiciones del gobierno colonial, tales como el trabajo forzado. Por eso los caboverdianos encontraron rápidamente una vía de escape en los barcos que llegaban al archipiélago y que necesitaban reclutar tripulantes a bordo. Muchas de las embarcaciones que allí recalaban pertenecían a compañías dedicadas a la caza de ballenas, ya que su abundancia en el mar circundante a las islas era un hecho conocido desde hacía siglos (Lopes y Lopes de Castro, 1989).

Empresarios de los Estados Unidos de América encontraron un comercio altamente beneficioso en la explotación de los cetáceos debido a que el aceite que de ellos se extraía era empleado entonces en la iluminación (Palminha Silva, 1986). Trescientos cincuenta y seis caboverdianos se registraron oficialmente como empleados de estas compañías entre 1887 y 1893 y viajaron en su mayoría a tierras norteamericanas donde se establecieron en forma definitiva. Esa es la razón por la cual algunos viejos puertos balleneros, como New Bedford en Nueva Inglaterra, son considerados “los más dinámicos polos de la caboverdianidad en el mundo”(De Laforcade, 1996).

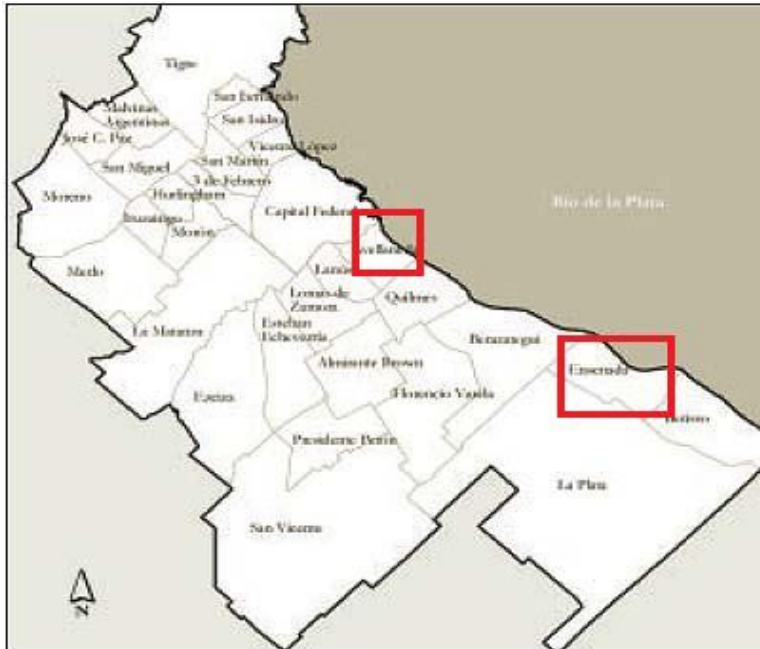
La opción por Argentina

La misma actividad impulsó el comienzo de las migraciones caboverdianas a la Argentina algunos años más tarde. Luego de arribos aislados registrados a fines del siglo XIX⁴, la primera oleada migratoria tuvo lugar en 1902, tras la reducción de la cantidad de ballenas en las aguas circundantes a las islas de Cabo Verde como resultado de su explotación indiscriminada. Fue en ese momento cuando el gobierno colonial puso en vigencia leyes proteccionistas para evitar la extinción definitiva de los cetáceos.

La alternativa geográfica que encontraron los balleneros para continuar con su actividad fueron las islas Georgias, en el Atlántico sur, y lo hicieron en muchos casos con tripulantes caboverdianos a bordo de sus embarcaciones. En el viaje de regreso, cuando se detenían en el puerto de Buenos Aires para reaprovisionarse, algunos de ellos decidieron establecerse en Argentina porque conocían que el regreso al archipiélago significaba enfrentar otra vez al sistema colonial y a una muy difícil situación económica.

Cuando el aceite de ballena fue reemplazado por el petróleo en la iluminación pública (Palminha Silva, 1985), la caza de este cetáceo comenzó a disminuir gradualmente. Esto llevó a que los viajes a las islas Georgias terminaran. Sin embargo, no significó el fin de la inmigración caboverdiana a la Argentina; por el contrario, en las décadas de 1910 y 1920, este país continuó siendo una opción para la gente del archipiélago que abandonaba su tierra de origen con el fin de encontrar mejores condiciones económicas y de vida en general. Asimismo, ha de tenerse en cuenta que la Argentina se presentó como una alternativa frente a los Estados Unidos, donde las posibilidades de radicación se habían hecho más difíciles debido a las cuotas restrictivas impuestas al asentamiento de inmigrantes en 1921 y reforzadas en 1923 (Adam, 1992).

Las posibilidades de trabajo ofrecidas por un país como la Argentina que transitaba uno de sus mejores momentos en materia de producción y exportación agrícola se constituyeron en una opción nada desdeñable para los caboverdianos, quienes se concentraron en las proximidades de los puertos argentinos más importantes, Ensenada -a 60 kilómetros de Buenos Aires- y Dock Sud, en los límites de la capital. En contraste con los primeros inmigrantes europeos, no se sintieron atraídos por el trabajo agrícola y se establecieron en las zonas portuarias, donde podían encontrar trabajo en las actividades que más conocían: las navieras. Se convirtieron en parte de la tripulación de muchos buques mercantes que partían desde la Argentina repletos de productos agropecuarios.



Principales áreas de asentamiento de los caboverdianos en Argentina

En 1927, los caboverdianos crearon la primera institución representativa de la comunidad en la Argentina, la Sociedad Caboverdeana de Ayuda Mutua, localizada en Ensenada. Cinco años más tarde, se fundó la Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana, con sede en Dock Sud. La apertura de estas dos entidades, dedicadas a brindar asistencia y cooperación a los caboverdianos que se habían establecido en el país, muestra que la existencia de estos inmigrantes como colectividad data de comienzos del siglo XX.

El flujo migratorio resultó interrumpido alrededor de 1930, cuando la crisis económica se vio acompañada por leyes inmigratorias restrictivas incluso en países receptivos como Argentina, donde el gobierno sancionó el Decreto N° 8972, puesto en vigencia en 1938, por el cual se instruyó a los representantes consulares en el exterior para que controlaran la emigración hacia el país. Después de la Segunda Guerra Mundial se reactivó el circuito interrumpido y fue entonces cuando una nueva oleada migratoria procedente de Cabo Verde llegó a la Argentina, donde podían contar con el capital social que les ofrecía una comunidad preestablecida de su mismo origen.

Mientras tanto, en Cabo Verde, las condiciones de vida no habían mejorado. Esto significa que la sequía y el hambre eran todavía causas que impulsaban la emigración. Además, desde 1930, el régimen colonial se había recrudecido con la dictadura de António de Oliveira Salazar en Portugal. Esa fue una razón adicional por la cual cada vez mayor cantidad de jóvenes intentaron abandonar el archipiélago. Frente a esta situación, el gobierno colonial restringió la salida a los que no habían cumplido el servicio militar y elevó el costo de acceso a un pasaporte (Lopes, 1986). Estas medidas derivaron en la proliferación de la emigración clandestina, protagonizada sobre todo por hombres de menos de veinte años, que se las ingeniaron para abordar, en carácter de polizones, los barcos que atracaban en las islas .

La intervención diplomática

Sin perjuicio de las causas descriptas que favorecieron el asentamiento de los caboverdianos en la Argentina, no podemos dejar de tomar en cuenta la especial relación establecida entre este país y el archipiélago. Ejemplo de ello es que, ya a comienzos del siglo XX, Argentina tenía su propio viceconsulado en la isla de São Vicente. En aquellos tiempos, cualquier clase de acercamiento a los territorios coloniales del África subsahariana se encontraba lejos de constituir una prioridad para la política exterior, por lo que se trató de una representación diplomática con una localización totalmente excepcional.

El interés del gobierno argentino tenía claras bases económicas y comerciales. En 1914, el cónsul en Lisboa destacaba que la representación en Cabo Verde “permitía el ingreso de alguna recaudación consular” en contraste con lo que sucedía en otros viceconsulados que “no proporcionaban ningún beneficio económico y debían mantenerse cerrados”. Los registros revelan que en el primer trimestre de ese año en el archipiélago se recibieron importaciones procedentes de la República Argentina de 710.529 toneladas de maíz con un valor de 20.990 pesos oro, 4.400 toneladas de harina de trigo vendidas a 280 pesos oro y 5 toneladas de alfalfa y de afrecho, comercializadas, respectivamente, en 120 pesos oro. Tales exportaciones crecieron en el trimestre siguiente a 1.259.807 toneladas de maíz, cotizadas en 37.847,39 pesos oro, y de 7.436 toneladas de harina de trigo, que implicaron un ingreso de 582 pesos oro⁵.

A pesar de las dificultades que trajo consigo la guerra, se pudieron concretar importaciones desde Argentina por un valor de 1.500 pesos oro durante el año 1918. Como lo manifestara Ricardo Zaverthal -vicecónsul argentino designado en forma interina en 1914-6-, las perspectivas de estas islas como mercado importador de los productos cerealeros argentinos resultaban importantes toda vez que en Cabo Verde “la agricultura tiene siempre en contra a su mayor enemigo que es sin duda la sequía” y “no siempre las cosechas corresponden a los esfuerzos y sacrificios de los agricultores para poder obtener con cierta abundancia dicho producto”⁷.

Si bien no era importante el número de buques de bandera argentina que ingresaban anualmente en las islas, ya que llegaron tres en la segunda mitad de 1914⁸, otros tres en el primer trimestre de 1919⁹ y solamente dos durante 1923¹⁰, la fluidez de los contactos se mantenía, en realidad, a través de navíos de otras nacionalidades que partían desde el archipiélago de Cabo Verde y finalizaban su recorrido en el puerto de Buenos Aires. Existían además los servicios de la Mala Real Inglesa, la única empresa de navegación que tenía carrera regular entre el puerto de São Vicente y el de Buenos Aires.

Lo cierto es que, más allá de posibilitar el comercio de productos, la navegación permitió el traslado de caboverdianos desde el archipiélago hasta la República Argentina durante las primeras décadas del siglo, dando lugar a un movimiento migratorio fluido y, en parte, visto con

beneplácito por las autoridades argentinas. En su informe de 1919, el vicecónsul no dudaba en calificar al caboverdiano como mano de obra “hábil” que “sin escuelas y maestros, manifiéstase con aptitudes para los oficios”, destacando que la emigración desde el archipiélago “ya se efectúa en larga escala, para las dos Américas, norte y sud, pero principalmente para Norte América y para la República Argentina.¹¹

Una comunidad consolidada

Procedentes de un medio esencialmente marítimo y con una experiencia laboral adquirida en ese entorno, los caboverdianos pudieron encontrar acogida en la creciente demanda naval argentina, tanto en el ámbito de la Marina Mercante como de la Marina de Guerra. Ya en los primeros años del siglo XX la ausencia de oferta de mano de obra para las empresas comerciales de navegación que operaban en el país constituía una preocupación¹². Por su parte, el jefe de la Sección Conscripción de Reservas manifestaba en 1906 al Director General del Servicio Militar de la Armada que “la Nación no cuenta con su población marítima propia” habiéndose comprobado “lo escaso que es el personal que se obtiene en las provincias del litoral y costa sur que sea realmente marino y que tenga, por lo tanto, hábitos e inclinaciones inherentes”¹³.

En definitiva: el primer mecanismo de integración de los caboverdianos en el Río de la Plata fue su experiencia laboral vinculada con la navegación, a través de la cual pudieron dar respuesta a una demanda laboral insatisfecha. Paralelamente, de todos modos, desarrollaron actividades dirigidas a la conservación de sus costumbres y tradiciones. Sus dos asociaciones representativas de Ensenada y de Dock Sud, aunque originariamente se habían organizado como centros de ayuda mutua, no tardaron en convertirse en lugares de reunión donde se preservó la cultura caboverdiana, tanto en lo que respecta al uso de la lengua –el créole-, empleado en forma habitual por los inmigrantes, como al mantenimiento de los hábitos culinarios y las propias expresiones musicales.



Asociación de la comunidad caboverdiana en Dock Sud

Además, estas actividades también fueron útiles para lograr una inserción en el seno de la sociedad de adopción. Hombres y mujeres argentinos y pertenecientes a otras colectividades eran invitados con frecuencia a participar en sus fiestas y bailes. Esta apertura se vio facilitada por la reducida extensión de la colectividad, integrada por pocos miles de personas, lo que llevó a que, con el tiempo, la exogamia se constituyera en una práctica común (Andrews, 1989).

Adscripciones identitarias

Puede decirse que “los orígenes de la población caboverdiana que se estableció en Argentina no se relacionan de ningún modo con la de los sirvientes de las clásicas familias coloniales” y que “su historia es similar a la de los inmigrantes que en aproximadamente en seis décadas –entre 1870 y 1930- integraron el perfil social de la Argentina”¹⁴. De hecho, se establecieron en Argentina como resultado de un movimiento migratorio no forzado.

No obstante, la presencia caboverdiana tampoco puede incluirse simplemente en el contexto general de la inmigración que se estableció en la Argentina durante los últimos años del siglo XIX y las primeras décadas del XX, “con bases legales en una ley que fue pensada y concebida durante los tiempos de la expansión agrícola” (Sassone, 1994:44). Mientras que la mayoría de los inmigrantes fueron atraídos por las oportunidades que ofrecía el campo, los caboverdianos se concentraron en las actividades portuarias y navales.

La integración laboral y espacial de estos inmigrantes resulta sorprendente a la luz de la xenofobia que dominó el pensamiento oficial durante el siglo XX. Si bien se impulsó una política anunciada como de puertas abiertas, en la realidad, solo se propició el ingreso de “sangre” europea. El discurso que imperaba en los ámbitos del poder político se basaba en la doctrina de la defensa social, cuyos seguidores proponían la formulación de una ley de inmigración que incluyera todos los obstáculos posibles para evitar “el ingreso de razas inferiores” con el fin de alcanzar “una formación étnica elegida que permita incluir al pueblo argentino del futuro entre la mejor gente de raza blanca”(Armus, 1985:99-100). Las propias autoridades navales expresaban en 1905 sus temores frente a la presencia extranjera entre los tripulantes de la marina mercante¹⁵.

Sin embargo, en el momento de contratar trabajadores, los caboverdianos fueron bienvenidos. Tal actitud fue reiteradamente destacada por los inmigrantes de ese origen al recordar “la ausencia de discriminación” con la que se encontraron al arribar al territorio argentino. De este modo, adscribieron al difundido mito del “crisol de razas” por el cual se presentó a la Argentina en el exterior como un país inclusivo y abierto a todos “los ciudadanos del mundo que quieran habitar suelo argentino”, de acuerdo con la Constitución Nacional, cuerpo legal que, de todos modos, en su artículo 25 promovía únicamente la inmigración europea.

Frente a estas preferencias, los inmigrantes caboverdianos desarrollaron sus propias estrategias de inserción, eludiendo cualquier adscripción directa a la africanidad. No dudaron en definirse a sí mismos como “lusoafricanos” o, directamente, como “portugueses”, remarcando su carácter de “mestizos”. Inclusive, toda vez que la mayor parte de los inmigrantes que llegaron a la Argentina provinieron de las islas de São Vicente y Santo Antão, buscaron diferenciarse de los originarios de la isla de Santiago –el antiguo depósito de esclavos del siglo XVI-, observando que su piel resultaba “más oscura”¹⁶.

Debe puntualizarse que las condiciones que los inmigrantes caboverdianos enfrentaron al ingresar al país favorecieron la consolidación de este discurso. Al tiempo que se alejaron de un territorio colonizado y carente de recursos, se encontraron con la era dorada de la Argentina agroexportadora. En este contexto, lejos de ingresar como marginales por su origen no europeo, debido a su experiencia naviera los caboverdianos pudieron lograr una privilegiada situación laboral en el área más pujante de la economía, resultando de este modo soslayadas las preferencias europeas.

También el bagaje histórico e ideológico que trajeron consigo permite comprender las construcciones identitarias de estos inmigrantes. A diferencia de lo sucedido en otras posesiones del imperio, a los habitantes de Cabo Verde se les otorgó la ciudadanía portuguesa en el siglo XIX (Vale de Almeida, 2004) y se les ofrecieron posibilidades educativas más amplias que en otras colonias. Hacia 1898 existían en el archipiélago 73 escuelas primarias, lo que significaba una escuela cada 1.952 habitantes. En 1846 se había puesto en funcionamiento una escuela secundaria en la isla Brava y en 1886, en São Nicolau, se creó un liceo con el objeto de formar una nueva generación de funcionarios públicos nativos (Dos Anjos, 2000).

Considerando que tenían un nivel educativo, un estatuto político e, inclusive, un “color de piel” diferenciado por el mestizaje, los caboverdianos educados de fines del siglo XIX adscribieron a una identidad que los colocaba –de acuerdo con su propio discurso- por encima del resto de los africanos y les permitía reivindicar una “superioridad étnica intelectual” proyectada con fundamentos racializados sobre los otros pueblos de África e, inclusive, dentro del propio archipiélago, con respecto a poblaciones “más oscuras” como la de la isla de Santiago, a las que se consideraba “menos evolucionadas intelectualmente” (Vale de Almeida, 2004). Este pensamiento moldeó las construcciones identitarias de los inmigrantes, quienes negaron la existencia de segregación por razones raciales en una Argentina que les había permitido crecer a nivel económico.

El hecho de poder ostentar una ciudadanía portuguesa y una identidad “mestizada”, diferenciada del resto de los africanos fenotípica, cultural y educativamente resultó funcional a las preferencias europeas que imponía el modelo argentino. Así, sin perjuicio de la dimensión material que permitió a los caboverdianos ser aceptados como mano de obra útil e insertarse en el país de adopción dentro del marco de circunstancias económicas favorables, el discurso identitario adquirió una relevancia central como instrumento para la integración.

Consideraciones finales

Comprender las estrategias de integración y las adscripciones identitarias de los inmigrantes caboverdianos en la Argentina nos remite, en forma obligada, a la historia. Es cierto que los protagonistas de este movimiento poblacional procedieron del África subsahariana. No obstante, escaso significado tiene este dato geográfico si no se tiene en cuenta que el archipiélago de origen fue ocupado a partir del siglo XV por portugueses y que se convertiría en parte del imperio lusitano. A esto debe agregarse que, aunque el poblamiento se dio mayoritariamente con el ingreso de población esclavizada procedente del África continental, muchos de los descendientes tuvieron origen mixto y recibieron un trato diferente al de otras colonias, con posibilidades de acceso a la educación europea y a la ciudadanía portuguesa.

De todos modos, gran parte de estos se convertirían en emigrados que dejarían el archipiélago para sustraerse a las sequías recurrentes y al trabajo forzado o para trascender las limitadas

posibilidades de ascenso en la administración que les ofrecía el gobierno colonial, el cual reservaba los puestos más altos para los europeos. Se transformarían, por lo tanto, en personas que emigraban para eludir el régimen colonial, pero que, al mismo tiempo, no dejarían de ser personas educadas en la cultura portuguesa y en la ideología de la superioridad occidental.

Pensar en la identidad de los inmigrantes caboverdianos en la Argentina teniendo en cuenta este contexto histórico nos lleva a remitirnos a una complejidad mucho mayor que la simple alusión a “africanos subsaharianos”. Si ha de resumirse el pensamiento caboverdiano en torno a la creación de una identidad propia y particular, debe pensarse en la tensión entre lo africano y lo europeo y en la búsqueda de trascender ambos extremos a través de la idea del mestizaje. De todos modos, en esta construcción se encontraba ínsita la escala racista impuesta por la trata esclavista y la colonización y marcada por la concepción de una superioridad cultural occidental y blanca.

Al llegar a la Argentina, los caboverdianos se encontraron con que debían insertarse en un país americano independiente, en el cual esta ideología racializada estaba absolutamente arraigada en su política migratoria. Por lo tanto, adscribieron a una identidad en la cual la africanidad resultó deliberadamente eclipsada.

NOTAS

1 Esta denominación se relaciona con la posición que ocupan estas islas con respecto a los vientos dominantes del nordeste: Barlovento, “del lado del viento” y Sotavento, “del lado opuesto al viento”.

2 La Dirección General de Emigración y Servicios Consulares de Cabo Verde (1985) estimó en 2.000 el total de los emigrados de Cabo Verde a la Argentina, aunque se trata de una cifra que debe ser tomada cautelosamente ya que deja de lado las numerosas salidas clandestinas y las migraciones indirectas.

3 Ver al respecto el artículo "As crises de Cabo Verde" publicado por la revista História, 1985, N°81.

4 "Una porción de África anclada en la región". Diario El Día, La Plata, 18 de mayo de 1997, p. 16

5 Archivo Histórico de la Cancillería Argentina. Caja N° 1490. Portugal. Carpeta N° 23. Año 1914.

6 Archivo Histórico de la Cancillería Argentina. Carpeta N° 43.

7 Archivo Histórico de la Cancillería Argentina. Caja N° 1907. División Comercial. Portugal. Expediente 4. Año 1919, Informe comercial anual correspondiente al año 1918.

8 Archivo Histórico de la Cancillería Argentina.. Caja N° 1490. Carpeta N° 23. Portugal. Año 1914 Informe correspondiente al primer trimestre.

9 Archivo Histórico de la Cancillería Argentina.. Caja N° 1907. Informe comercial del primer trimestre de 1919.

10 Archivo Histórico de la Cancillería Argentina. Caja N° 2243. División comercial. Portugal. Expediente N° 3. Año 1923. Informe anual del Viceconsulado Argentino en San Vicente de Cabo Verde.

11 Archivo Histórico de la Cancillería Argentina. San Vicente de Cabo Verde. 20 de Agosto de 1919. Respuestas al cuestionario básico.

12 Archivo General de la Armada Argentina. Año 1905. Memoria sobre el personal de la Marina Mercante.

13 Archivo General de la Armada Argentina. Año 1906. Memorándum N° 238. Pág. 2.

14 Temas. Revista de Petroquímica General Mosconi. Dic. 1977, N° 4, p. 33.

Bibliografía

Adam, Willi Paul (1992). Los Estados Unidos de América, Siglo XXI, México.

Andrews, George Reid (1989) Los afroargentinos de Buenos Aires. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

Amaro, Rogério Roque (1986). "Emigracao e desenvolvimento em Cabo Verde -algumas reflexoes". Economia e socialismo, Lisboa, Año X, 69/70.

Armus, Diego (1985)"Mirando a los italianos. Algunas imágenes esbozadas por la élite en tiempos de la inmigración masiva". En: Fernando Devoto y Gianfausto Rosoli (Comp.). La inmigración italiana en la Argentina, Biblos, Buenos Aires.

Carreira, António (2000) Cabo Verde. Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878). Praia, Instituto de Promoção Cultural.

(1977) Migrações nas ilhas de Cabo Verde, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.

Correia e Silva, António Leão y Zelinda Cohen (1996) "Rotas trans-atlânticas e movimentos sociais". II Reunión Internacional de História de Africa, Río de Janeiro.

De Albuquerque, Luís y Maria Emília Madeira Santos (2001) Historia Geral de Cabo Verde, Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga.

De Laforcade, Geoffroy. "Praia-Boston et retour"(1996). En: Jeune Afrique, Édition Afrique Noire, París, enero 31/february 6, N° 1840.

Dos Anjos, José Carlos (2000) "Cabo Verde e a Importação do Ideologema Brasileiro de Mestiçagem". En: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Año 6, N° 14.

Ferreira, Manuel; Luis Salgueiro Antunes y Pedro Branco (1986) Desenvolvimento económico e formacao de cuadros en Cabo Verde, ISE, Lisboa.

Lopes, Carlos (1987) Guinea Bissau. The Liberation Struggle. Londres/Border Colorado, Zed Books/Vestview Press.

Lopes, Manuel y Norma Mirta Lopes de Castro (1989). Reseña Histórica de la República de Cabo Verde. Imprenta Municipal, Avellaneda.

Miranda, Nuno (1985) "Cronologia histórica de Cabo Verde". En: História, Lisboa, Julio 1985, N° 81.

Rock, David. El radicalismo argentino, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1977

-Vale de Almeida, Miguel.

-Silva Andrade, Elisa (1996) As Ilhas de Cabo Verde. Da “Descoberta” a Independência Nacional (1460-1975). París, Éditions L’Harmattan, 1996.

(1983) "Cabo Verde, una encrucijada oceánica". El Correo de la Unesco, Paris, Dec. 1983, Año XX.

Sassone, Susana M. (1994). "Los indocumentados y las amnistías migratorias". En: Extranjeros en la Argentina. Pasado, presente y futuro. Geodemos N° 2, Programa de Investigaciones Demográficas, Conicet, Buenos Aires, 1994.

Vale de Almeida, Miguel (2004). Crioulização e Fantasmagoria, Brasília, Departamento de Antropología, Universidad de Brasil.

Floating sentiments: on mystery, silence and misunderstandings around the cultural performance of generations of Japanese migrants in a riverine town in Brazil

Simone Toji

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)

École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

Brazil

simone.toji@iphan.gov.br

Floating sentiments: on mystery, silence and misunderstandings around the cultural performance of generations of Japanese migrants in a riverine town in Brazil

Introduction

On the 2nd of November, it is All Souls Day in Brazil. Whilst the majority of the Brazilian population is visiting the graves of beloved ones, families of Japanese background release small lanterns from the banks of Ribeira de Iguape river. For these families, it is time for Tooro Nagashi.

Documents registered that the first Japanese immigrants arrived in the region in 1913, but Tooro Nagashi had its first performance only in 1950. Death and bereavement in a different country took some time to gain a public rendition among these immigrants and their descendants.

No wonder that the celebration of Tooro Nagashi is the live expression of a heritage of migration in its broader sense. However, when this performance was confronted by the cultural heritage apparatus of the Brazilian state, understandings of ‘culture’ and ‘heritage’ gained arguments for dispute.

In 2008, the organisation holding the legacy of the mentioned Japanese migrants in the small town of Registro asked for Tooro Nagashi to be included as Brazilian intangible cultural heritage. The organisation believed that the celebration was a way that some Japanese immigrants and their descendants found recourse to be part of Brazil. The request was put on hold by the national cultural heritage authority for not ‘matching’ the requirements of the intangible cultural heritage policy in Brazil.

This paper intends to explore how this case challenges assumptions about ‘culture’ and ‘heritage’ from national cultural heritage policies, revealing the limitations of national frameworks in dealing with heritages of migration. It suggests that heritages of migration offer a privileged perspective for developing a contribution towards a sense of common humanity.

The Japanese migrants in the Ribeira de Iguape Valley

The presence of migrants from Japan in this part of Brazil is related to a project of colonization established between Japanese and Brazilian authorities in 1912. The general aim of such enterprise was to settle down about 2.000 Japanese families in small plots of land close to the Ribeira de Iguape river in order to ‘develop’ this region through farming.

The Japanese government was directly involved in the project and was represented in Brazil by its immigration and colonisation company Kaigai Kogyo Kabushiki Kaisha, frequently alluded as KKKK. This company organized the project in three main settlements: the Katsura Colony, the Registro Colony, and the Sete Barras Colony. In 1913, the first Japanese families recruited in the city of São Paulo arrived at the Katsura Colony.

Years later, families from Japan migrated exclusively to start a new life in these colonies. Rice, tea, silk, and reed were some of the products grown in the fields. However, the II World War reorganised the affairs between nations and compelled Brazil and Japan to break off relations.

Japanese authorities were deprived of their possessions and expelled from Brazil. Some colony families returned to Japan but most of them remained in the country.

Along the years, the colonies in the Ribeira de Iguape Valley were consolidated and urbanised, originating the small towns of Registro and Sete Barras.

Tooro Nagashi in Registro: Mystery, silence and the respect for the unknown

Tooro Nagashi is held every 2nd of November in the city of Registro. In memory of the departed, lanterns or "small boats" carrying a lit candle are thrown into the waters of the Ribeira de Iguape River at the end of the day. Tooro means lantern and nagashi, to release into the waters.

In Japan, Tooro Nagashi is customary in many Japanese cities that have water courses or are close to the sea and it is usually celebrated in August. The most famous of them is held in the city of Nagasaki in honour of the atomic bomb victims. Other parts of the world that had significant Japanese immigration, such as the case of Hawaii, also perform Tooro Nagashi.

In Registro, the stories revolving around the celebration are multiples and the motivation behind it can be puzzling at times, as it will be portrayed below:

1949. A man of Japanese origin travels to southern state of São Paulo, from where he heard that some Japanese families had been living since 1913. He takes the train to Juquiá, the last station on the southern railway, then, he takes the steam boat to the riverine town of Registro. In Registro, he does not feel that he is far enough and goes farther to Sete Barras. There, he gets a room in a hostel owned by a Japanese family. One morning, his body emerges dead from the waters of the Ribeira de Iguape river. Some say he was washing his face on the riverbank and slipped over into the waters. Others say he committed suicide. Whatever. His body claimed recognition.

A mystery. The stranger did not leave any clue of who he was and who he knew beyond that remote place by the river. But he was someone, he might had been important for another person. The death of the unknown man touched the ones around him. He was born in Japan like many who lived by the Ribeira de Iguape river. Something had to be done.

Some say that the family from the hostel released the first tooro on the Ribeira de Iguape river a year later. Others say that a Buddhist monk from the city of São Paulo was the one to do it some years after the man's passing.

A silence. A group of people of Japanese background in the Ribeira de Iguape river valley paid reverence for the life of one man, besides not knowing him and not sharing the Buddhist monk's religion. Beyond kinship, affinity or religion, performing Tooro Nagashi made all the unrelated that were willing to pay their respect for someone's existence share the common appreciation for a human condition: life and death.

This narrative has multiple versions. I merged here at least two of them. However, this attention to the responsibility of caring for another beyond one own's known social or cultural circle remains as core engine propelling the Tooro Nagashi celebration in this part of Brazil.

For those in charge of the event, explanations revolve around senses of duty. The performance is a going beyond one's own religious belief and social network. Tooro Nagashi is not explained as a way for people to show how Japanese they are, or how Buddhist the world can be. Quite the reverse, the celebration is performed as an acknowledgment that everyone shares a common condition of finitude and should be respected: ancestors and unknown people together.

It is not surprising that with time and generations, the occasion has evolved from the responsibility of one family, the Kasuga family, to the responsibility of a civil society organization, the Japanese Brazilian Cultural Association of Registro. Although the core part of the ritual is led by Nishiren-shu Buddhism, other religions such as Seisho-No-Ie and the Catholic Church gained their own parts in the event's schedule. It is revealing that Tooro Nagashi is celebrated on the same day of All Souls Day, on the 2nd of November, a Christian date in Brazil.

Migration and national intangible cultural heritage policies in Brazil

In 2008, the Japanese Brazilian Cultural Association of Registro demanded the National Institute of Historic and Artistic Heritage to declare Tooro Nagashi as intangible cultural heritage in Brazil. The National Institute of Historic and Artistic Heritage, better known by its acronym IPHAN¹, is the governmental organisation responsible for the national cultural heritage policies in Brazil. The request was put on hold because IPHAN considered that Tooro Nagashi did not observe some of the requirements of the intangible cultural heritage policy. Before analysing the reasons why this application was contested, it is equally important to know how the legacies of international migrants have been characterised by national cultural heritage policies in Brazil.

The first cases of immigrant related expressions announced as cultural heritage by IPHAN date from the 1980s. The Tea House concerning the Japanese presence in the state of São Paulo was listed in 1986; a set of buildings in the Historic Centre of the city of Antonio Prado, in the state of Rio Grande do Sul, were listed in 1990 to pay tribute to Italian migrants. These cases were carried out based on a cultural heritage policy strongly focused on material culture.

From the files of these two cases, it is interesting to notice that they both referred to migration processes that took place in Brazil in the end of the XIX century and the beginning of the XX century. Furthermore, both of them were associated to colonizing projects in the interior and to a historic period when Brazil invested efforts to affirm its existence as a nation-state. The reasoning supporting the official recognition stressed that they were considered as cultural heritage because the appointed elements demonstrate how migrants became Brazilians by adapting their ways of life - such as work, housing constructions, urban planning, etc - to a Brazilian standard and environment. As a result, this justification regarding the legacies of international migrants in Brazil was clearly embedded in a notion of assimilation.

Other similar exemplars were later listed as national cultural heritage by IPHAN, such as the buildings of the Japanese immigration in the Ribeira de Iguape Valley, in the state of São Paulo, in 2013; and the buildings and urban settings in the Itajaí Valley, in the state of Santa Catarina, denoting the contribution from migrants from Poland, Ukraine, Italy and Germany, and

¹ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

included in 2015. Yet, the emphasis on material culture by this sort of cultural heritage policy still reinforced a discourse on assimilation.

On the other hand, in 2000, following the democratic process taking place in Brazil after a period of military rule and the institution of a new national Constitution, a different cultural heritage policy was added to the existing one. This new policy was grounded on the 'right to be different' and focused on the intangible aspects of heritage.

Since the creation of this new cultural heritage policy, 40 elements representing indigenous, African and popular culture inheritances have been given the status of Intangible Cultural Heritage of Brazil. However, although there were identification initiatives within the policy, no cultural expression related to international migration has been awarded such a title.

Thus, analysing a case such as the one presented by Tooro Nagashi can shed some light on the reasons why heritages of migrations find difficulties to be appreciated as 'cultural heritage' for their 'own right to be different' by the Brazilian national government apparatuses.

A note² was issued by IPHAN stating the motives that led to the decision for not approving Tooro Nagashi's application. Three main reasons were expounded. The first one pointed out that the celebration, if considered 1950 as its beginning, had less than 75 years. This criterion was said to follow UNESCO's directives from the Convention for Intangible Cultural Heritage, which recommends safeguarding elements that demonstrate 'continuity' of no less than three generations, i.e., 75 years. The other two arguments also focused on the theme of 'continuity' but in different ways. IPHAN questioned the time lapse between the arrival of the first ship bringing the first Japanese migrants to Brazil in 1908 to the port of Santos and the first Tooro Nagashi celebration in the 1950s. Lastly, IPHAN indicated that data on how Tooro Nagashi is celebrated in Japan was needed in order to provide means for understanding the other one performed in Brazil.

Questioning assumptions: revealing misunderstandings

In analysing IPHAN's argumentation in the mentioned note, few assumptions can be identified.

Concerning the adoption of a fixed figure of 75 years to measure 'continuity' through generations, this criterion does not give room to consider that within specific groups and contexts, notions such as time and generation can vary. At the same time, the allusion to the idea of generation gives the impression that an element, in order to be considered 'intangible cultural heritage', should be circumscribed to small and well-defined groups in which it is clear to observe the evolution of age groups.

In the case of the Tooro Nagashi in Registro, it is possible to identify that in some specific activities of the event, there are particular families involved since the 1950s. One can track a sort of generational-cum-historical evolution up to a point, because in each activity a specific familial situation stands. For example, the Ishimoto family has been responsible for the ecumenical ceremony executed by Nishiren-shu Buddhism since the 1950s when monk Emyo Ishimoto decided to do it every year in Registro. In 1984, he passed away and his wife, Myoho Ishimoto, much younger than him, took his place. Nowadays, a young monk from the Nishiren-shu Buddhist temple accompanies her in the ritual as he is being prepared to replace her in a few years. Another referential family in the history of Tooro Nagashi is the Kasuga family. The

² Memo 0732/2009 – GAB/DPI - IPHAN

Kasuga family had always raised funds for the celebration and used to host the Ishimoto couple – who lived in the city of São Paulo – every year at their house. If Bunzo Kasuga was involved in the organisation in the 1950s, his son, Kesao Kasuga, always gave assistance to his father and in the 1960s already became in charge of the event. By the end of the 1990s, Kesao handed over his responsibilities to the newly formed Japanese Brazilian Cultural Association of Registro.

Given these two examples, there is not a pattern of generational advancement. In the Ishimoto family, the replacing of monk Emyo by his younger wife can sound awkward as a generational progress, but it did work like it in a certain way. In regards to the Kasuga family, when Kesao decided to transfer the celebration organisation responsibilities to the Japanese Brazilian Cultural Association of Registro, he was already elderly and this act can also be seen as a generational movement from a familial group to an organisation. Tooro Nagashi may not be 75 years old, but in many ways its history is permeated by three different ‘rhythms’ of generational development.

Going back to the argumentation in IPHAN’s note and referring to the historical gap between the arrival of the first Japanese families in Brazil in 1908 and the release of the first tooro in the 1950s, other suppositions can be traced. This comment is elusive of how IPHAN considered the Japanese migrants in Brazil a homogeneous group with a homogeneous culture. In this view, the Japanese migrants that arrived in 1908 would supposedly hold the same cultural characteristics of those who arrived later and were directed to different places across Brazil.

Actually, Tooro Nagashi reveals how different individuals and families of Japanese background were engaged in a network dedicated to honour the past lives of others. As already portrayed above, the central narrative refers to the passing of an unknown man, but the heterogeneity among the people involved with the celebration can be noticed in other details, such as the one regarding the fact that many families were not affiliated to the Nishiren-shu Buddhism, for instance, or that the Ishimoto couple did not live in Registro. These migrants from Japan had singular trajectories and backgrounds and did not equally share the same references.

Other consideration raised by the supposed ‘gap’ is IPHAN’s unawareness of the effects of state vigilance and control on immigrants’ lives during the first half of the XX century, and especially in the 1930s and 1940s. During this last period, usually called as ‘Estado Novo’, immigrants were prevented from organising collectively, for example, and a xenophobic attitude was instigated. As follows, it is not a surprise that Tooro Nagashi, as an immigrant related expression, was publicly made visible only in the 1950s, when the state changed its approach towards immigrants in Brazil.

Finally, IPHAN’s remark on the need for data about Tooro Nagashi in Japan indicates a contradictory understanding of continuity as this request evoke a search for ‘origins’ or ‘sources’. But if the ‘origins’ of the Tooro Nagashi performed in Registro might be in Japan, how old would it then be? More, the cultural expressions from African legacies that were awarded the title of Intangible Cultural of Brazil had never been asked to ‘show’ how they were performed in Africa. So, different policy treatment is given to different groups.

Tooro Nagashi, and possibly all legacies related to international migrants’ presences, in the end, confirms that there is no simple cultural reproduction. Migrants’ legacies are made of silence, fragments, and changes. Tooro Nagashi particularly stresses that an immigrant heritage does not need only to claim identity, but it can perform collectively the openness to care for another, be them people of a Japanese background or not.

All in all, the Tooro Nagashi application for the title of Intangible Cultural Heritage of Brazil disclose how ‘difference’ is tailored and negotiated by the Brazilian state apparatuses. In a contradictory fashion, IPHAN’s note illustrates that something can only be considered ‘heritage’ if it holds historical ‘continuity’ and is associated to a ‘homogeneous group’ of identity that manifests a ‘homogeneous culture’ in contrast with other groups of difference in Brazil. Because Tooro Nagashi in Registro did not provide such a picture, the request for the title Intangible Cultural Heritage of Brazil was denied.

Considerations: Heritages of migration and a sense of the human

The Tooro Nagashi application reveals the unfitness of national frameworks to do justice to heritages of migration. National heritagesation processes tend to manage legacies of migrants through two main notions: assimilation or multiculturalism.

As pointed out earlier, the tangible cultural heritage policy in Brazil usually operationalizes the recognition of international migrants legacies through a notion of assimilation, in which migrants are said to have become ‘nationals’.

In a different fashion, the intangible cultural heritage policy in Brazil operates under a notion of multiculturalism by working with migrants as groups of difference among other groups forming the nation.

If the assimilationist model consolidates the assertion of the national over the non-national, the multicultural model allows the non-national be part of the national only through working notions of closed and homogeneous groups of difference. For a national outlook, the non-national can only exist when it becomes the same - ‘becoming Brazilian’ - or it is contrastive - ‘the other’, ‘the different’. The national stance is then a manager of sameness or difference.

However, migration demonstrates the capacities human beings have to reconfigure universal issues through very particular contexts. Amescua (2013) suggests that migrant’s legacies can build interactive spaces for negotiating conviviality. Tooro Nagashi demonstrates how death opens a common space for sharing experiences and rituals in the very specific context of a riverine town. Thus, heritages of migration require attention towards the human: finding possibilities of ‘common-ing’ in concrete situations.

References

Amescua C. (2013) Anthropology of Intangible Cultural Heritage and Migration: An Uncharted Field. In: Arizpe L., Amescua C. (eds) Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage. SpringerBriefs in Environment, Security, Development and Peace, vol 6. Springer, Heidelberg.

**From La Rochelle's hinterland to New France: researching 17th c. French assisted
transatlantic migrations**

Tri Tran

University of Tours

France

tri.tran@univ-tours.fr

Introduction

In the early 17th century, Samuel Champlain, a navigator, and Pierre Dugua, a merchant established near La Rochelle, France, founded the French colonies of Acadia and Quebec, two parts of New France. Between the early 17th century and the Treaty of Paris (1763), it is estimated¹ that some 13,000-14,000 French emigrants² crossed the Atlantic, including soldiers, seamen, churchmen, fishermen, unmarried women. Much has been written³ about the colonists who financed and organized settlements. Much less is known about the motives and profiles of the French emigrants who formed the nucleus of Canada's population. This paper, based on notaries' archives (the lawyers who recorded personal and legal affairs) will offer a few answers to these questions by studying a sample of emigrants who originated from La Rochelle's hinterland. As French peasants were not very mobile⁴ and were traditionally attached to their community, we can wonder by what means rural workers who lived in La Rochelle's hinterland made their emigration decision and ended up living in Canada.

La Rochelle's significance

La Rochelle was the big international port⁵ of western France, alongside Bordeaux, before and after the Hundred Years' War. In the 14th and 15th centuries, La Rochelle traded with the Gulf of Biscay, the Northern seas (i.e. the Baltic sea, the Channel, the North Sea) and the Mediterranean sea. Wine, salt and fish were the chief commodities departing from the town. Many sailors from Brittany settled in La Rochelle too and brought their expertise there. Since the early 16th century, around 1510, fishermen from Normandy and Brittany had been engaged⁶ in cod fishing in Newfoundland, which they had discovered in 1504. Indeed between 1510 and 1540 there was a kind of fishing mania involving some 50-60 ports in western Europe: the fishing vessels used La Rochelle for provisioning and prepared their fishing expeditions to Newfoundland there. Indeed from 1530 La Rochelle was engaged in the cod trade that prospered in the second half of the 16th c owing to the dietary rulings of the Roman Catholic church. An international cod market emerged in the late 16th c. thus encouraging other local trades in La Rochelle such as shipbuilding and the salt trade, essential for the preservation of fish and the provisions for crews. Local sailors took part in expeditions to far distant lands, and in smuggling and privateering against Spanish and Portuguese vessels in West Indies and Brazil⁷. Some 150 French ships were engaged in the cod trade in Canada every year, producing dried cod, employing some 5,000 - 6,000 men⁸, leaving ports of Western France between January and April and returning in October. So cod fishermen, alongside whalers, were the first migrants.

La Rochelle had strong links with smaller harbours of the area (the harbours of Ile de Ré, Fouras, Marans⁹, Rochefort, Brouage¹⁰...) which could nevertheless accommodate foreign merchant vessels. These small harbours supplied ships and men to La Rochelle's merchants and shipowners¹¹. La Rochelle was bustling between March and November with numerous ships from Brittany, Spain, Northern Europe. These small harbours, close to local vineyards, serviced their respective area too: wine was shipped directly from these harbours.

The port of La Rochelle had its own stores, warehouses, shipyards for repairing ships and building river boats, support services for foreign merchants, traders (i.e. finance and legal professionals like bankers, notaries, lawyers). So La Rochelle had everything to finance and organize maritime expeditions and colonization schemes: the first colonization ventures started in 1542 (led by Jean Alfonse de Saintonge to Cap-Rouge, or Charlesbourg-Royal, in Quebec, Canada), and in the 1560s to Florida and Carolina.

Contrary to other French ports, La Rochelle's economy relied almost exclusively on its colonial trade¹²: in 1650 La Rochelle held most of France's Canadian trade. The West India company had a branch in La Rochelle: it really boosted the town's colonial trade and shipping: the company operated 32 ships in 1664, then 82 in 1682. Moreover La Rochelle handled most of the trade with the French colonies established in the St Lawrence valley between 1630 and 1740.

La Rochelle's population rose enormously due to its colonial trade: it had 5,400 inhabitants in 1628 after a seven-year siege by the king. Then it saw an influx of Catholics as Protestants had to leave and could not enter the city; 18,000 lived there in 1638. Then after 1642 it rose again due to the West Indian trade. It reached its peak in 1675 with 25,000. Overall in 60 years its population had risen from 5,000 to 25,000.

La Rochelle played a central role in the colonization of New France. Indeed the French government until 1663 did not want to organize and finance colonization. It appealed to private capital¹³ which was the rule at that time. It preferred to commission nobles and commercial companies like the Company of 100 Associates in the 1610s. They agreed to take French settlers to New France in exchange of profits from their transatlantic trade.

Between 1655 and 1664 big merchants of La Rochelle like François Peron¹⁴, Jacques Pepin, Arnaud Perez, Antoine Grignon, Pierre Gaigneur¹⁵, Jacques Massé, established profitable emigration businesses by obtaining from the New-France Company of 100 Associates the right to organize the transport and shipping of goods and settlers to Quebec (the rule being 1 man transported for 16 tons of freight). Originally their main concern was the shipment of wine, flour, salt to Canada. Then the transport of enrolled hands becomes a new trade in itself¹⁶: it was not very selective: all trades were welcomed, including poor and unemployed hands from all parts of France (e.g. from cities in the interior of the country like Paris, Chartres, Nevers, Troyes...). La Rochelle's Catholic and Protestant merchants acted as intermediaries¹⁷ between colonists (local farmers in Canada) and French hands.

Capital was provided by businessmen from Paris and La Rochelle but most of the finance and decisions¹⁸ originated from La Rochelle because its merchants knew exactly what works were needed (e.g building wharves, erecting walls, sawing wood, building boats, repairing ships in Quebec) and they wanted to control the recruitment process.

Overall the hard conditions in Canada explain the strong vital link between emigrants, settlers and the home ports such as La Rochelle that provided finance and provisions. Some 30,000 French travelled to Canada before 1760. Half stayed.

Researching the emigration decision in the hinterland

If we consider the larger hinterland as the area within 120 kilometers from La Rochelle, it comprised in our period the four provinces of Aunis, Saintonge, Poitou and Angoumois. Gervais Carpin (2001) found 65% of the enrolled hands who signed their contracts in La Rochelle, came from this hinterland (he found out 40% lived within 20 kilometers¹⁹); there were more rural people than urban people, which does not seem very surprising given that only 1 in 4 people lived in towns in the 17th c.).

La Rochelle was composed of urban and semi-rural districts with maritime, commercial, administrative activities, and rural villages too. Leslie Choquette (2001) found the majority of emigrants came from villages near La Rochelle²⁰ (in Aunis, Saintonge, Oléron, Ré, Lower-Poitou) which constituted a smaller hinterland.

Aunis, for example, was a small maritime province near La Rochelle comprising Marans and Rochefort that provided, comparatively to others, many colonists: it must have benefited from La Rochelle's colonial and business appeal. In the 17th and 18th centuries, it covered the whole area within 10 miles of the city, a chalk dry plain covered by vineyards producing wine and brandy.

Stéphanie Grondin, in her master's thesis²¹, studied a set of parishes in the province of Aunis situated within 20 kilometers from La Rochelle, comprising the borough of Dompierre (1676 inhabitants in 1709), Sainte-Soulle (1308), Saint-Xandre (872) and Bourgneuf (572). The whole area (except its southern part) was covered by vineyards. As these parishes were not far from each other, she assumes many of the emigrants knew each other and may have talked about their emigration plans, about friends, relatives already established in New France.

Grondin then researched the family names of settlers established in Quebec and Acadia, who originated from these villages, in specialists books²². Her list was confirmed and complemented by the enrolment contracts in the archives of a number of local notaries found at La Rochelle's local archive²³. These contracts usually give the place of residence of the hand (their parish, or sometimes the name of their village. Finally she researched information about these people in the parish records²⁴ of these villages. The records of marriages, baptisms, burials can provide names of relatives, of witnesses (of married people), of godparents (of the baptized), also their places of residence, ages, family connection. Sadly Grondin found village records are generally patchy, due to missing, damaged, unreadable records. Anyhow information in records is better after 1668: registers of deaths had to mention dates of birth followin a royal order of 1667, as well as the connection between witnesses and the married).

Her research produced a list of 42 people²⁵ who emigrated to New France:

name	Birth date / place	Village / town of residence	trade	Family info & connections	Date departure & destination
Archambault Anne	1631 Dompierre	Dompierre		Died 1699	Quebec 1647
Archambault Denis	1630 Dompierre	Dompierre		Died 1651	1651?
Archambault Jacques	c.1604 l'Ardillière	L'Ardillière	labourer	Wife: Françoise Tourault + 6 children	c. 1645 Quebec
Archambault Jacquette	1632 Dompierre	Dompierre		Died 1700	Quebec 1648
Archambault Laurent	1642 Dompierre	Dompierre	carpenter	Married 1660	Montreal 1660
Archambault Marie	1636 Dompierre	Dompierre		Married 1648	Quebec 1648
Archambault Marie	1644 Dompierre	Dompierre		Married 1656	Montreal 1656
Brisson René	1635 Saint-Xandre	Saint-Xandre	butcher	Married 1664	Quebec 1664
Camus Catherine	1635 or 1638 Sainte-Soulle	Sainte-Soulle		Married 1656 Quebec, died 1678	1656 Quebec
Camus Claude	1622 or 1629 Blois	Sainte-Soulle		Catherine's sister Married 1649 Died 1684	Quebec 1654
Chapeau Pierre	1622 or 1623 Sainte-Soulle	Sainte-Soulle	weaver	Married 1657 Died 1686	Quebec 1648
Deschamps Marguerite	1617 Chagnolet	La Rochelle		Married Jacques Poupeau 1640, remarried 1656, returned France 1674, died 1692	Quebec 1649?
Dron Laurent	c.1639 Saint-Xandre	Dompierre	servant	Married 1656, Left wife and child behind	1665 Quebec
Dron Pierre	1658 Saint-Xandre	Dompierre	roofer	Laurent's son, married 1685, died 1686	Quebec 1681

Dubois Louise	1617 Dompierre	Dompierre		Married Pierre Mongeau 1645, died 1670	Quebec
Ganocheau Pierre	1745 Sainte-Soulle	Sainte-Soulle		Married 1780	Montreal 1780
Gariteau André	Dompierre	Dompierre	labourer	Nicolas's brother, Married 1630, 1673	Quebec 1668
Gariteau Nicolas	Dompierre, c.1622	Dompierre		André's brother, Married 1668, died 1672	Quebec 1667
Gaultier Mathurin	1633 Bourgneuf	Bourgneuf		Married 1669	Quebec 1663-1665 ?
Guerry Pierre	1611 Saint-Xandre	Saint-Xandre		Daughter baptized 1647 Dompierre	1643-1647
Landry Olive	1631 or 1632 Sainte-Soulle	La Rochelle		Married Pierre Poupeau 1652, remarried 1664, died 1702	Quebec 1663
Lorion Catherine	1636 or 1638 Sainte-Soulle	Sainte-Soulle		Mathurin's daughter, left first, Married 4 times, died 1720	1653 Montreal
Lorion Jeanne	1651 Dompierre	La Rochelle		Mathurin's daughter, married 1663, died 1667	1658 Montreal
Lorion Marie	1636-1642 Sainte-Soulle	La Rochelle		Mathurin's daughter, married 1658, died 1687	1658 Montreal
Lorion Mathurin	1598-1605 Sainte-Soulle	La Rochelle		Left with Wife Jeanne Bizet + 3 daughters, to reunite with Catherine	1658 Montreal

Maraud Madeleine	1612 Bourgneuf	La Rochelle		Married 1630 Nicolas Pinel, remarried 1659, died 1669	
Mongeau Catherine	1657 Dompierre	Dompierre		married 1674	Quebec 1661-1663
Mongeau Jacques	Dompierre 1649	Dompierre	master carpenter	Married 1685, died 1698	Quebec 1661-1663
Mongeau Jean	Dompierre 1661	Dompierre			Quebec 1661-1663
Mongeau Jeanne	Dompierre 1646			Died 1661	
Mongeau Pierre (younger)	Dompierre 1655	Dompierre			Quebec 1661-1663
Mongeau Pierre (elder)	Dompierre	Dompierre		Married Louise Dubois 1645, 4 children, died 1663	Quebec 1661-1663
Ollereau Mathurin	1674 Dompierre	Dompierre	labourer	Married 1691, Widow 1710, left 4 children behind	1714 Canada
Pasquier Pierre	Sainte-Soulle	Sainte-Soulle		married Madeleine Baruye 1658	1665 Quebec
Pinel Nicolas	Campagnolle (Normandy)	La Rochelle	carpenter	Wife Madeleine Maraude + 3 children: left after. Died 1655	1645 Port Royal
Poupeau Jacques	Dompierre	La Rochelle	cooper	Married Marguerite Deschamps 1640, died 1652	Quebec 1649?
Poupeau Pierre	Dompierre	La Rochelle	master cutler	Jacques' brother, Married 1652, died 1663	Quebec 1663
Regnier Jean	Dompierre		labourer	Married 1708 Marie Sarraud	Montreal 1708

Rondeau Thomas	1638 Sainte Soulle		nailmaker	Married 1666, Died 1721	Quebec 1666?
Sorin Simon	Dompierre	Dompierre		Married 1752	Quebec 1752?
Tuffet Guillaume	1698 Dompierre	Dompierre	surgeon	Returned 1721, Married 1727 Marie-Anne Drapon	1718 Canada
Vignault Louis-Jean	1679 Bourgneuf	Bourgneuf		Married 1728 Marie-Renée Perrin	Montreal 1728 ?

Grondin found in marriage registers that at some stages men and women living in same village or in the same parish married each other: for example Jacques and Pierre Poupeau (two brothers from Dompierre) married respectively Marguerite Deschamps (from Chagnolet) and Olive Landry (from Sainte Soulle), two hamlets which were 5 kilometers from Dompierre.

Explaining the dynamics of emigration

If we analyse Grondin's findings in the light of a more global view on French migrations to Quebec in the 17th - 18th centuries, we see in the group of 42 from these parishes who left La Rochelle to Canada, that 32 left between 1608 and 1679, the decisive period as it saw the formation of the "founding" population of New France: 16 left under the government of Company of Nouvelle France, 16 under direct royal rule. The 7 other people left after 1680.

First, the area's economic dynamism (due to the West Indian trade, the Canadian cod and fur trades) explains this emigration movement: we saw La Rochelle was the main emigration port for Central West²⁶ France: one in four people who migrated to New France departed from this port totalling between 4,000²⁷ and 6,000 people²⁸ (i.e. 15-20% of the total French emigration in our period). Most left between 1640 and 1680: they were artisans and enrolled hands. Climax was in the 1660s when the government of Louis XIV encouraged settlers: for example between 1655 and 1670, 100 emigrants left every year²⁹. The French government wanted to develop the colony but at same time feared the depopulation of the kingdom: interestingly the emigration of families was not encouraged: after 1663 single men / women were favoured. The mercantilist view held population was a chief asset and peasants were needed to develop the country's agricultural output. In the end this emigration should be only temporary: the French state said the new colony should become self-sufficient: once the founding population was established, it would naturally grow: it would be needless to organize further migrations after some time.

Artisans and labourers living or working in La Rochelle and its hinterland must have been aware of this rising trade and the jobs offered in Canada too. "New France" must have had a special mental impact on their minds: locals were subject to some written and oral promotion of emigration to French colonies. Information circulated in churches, markets, fairs, shops.

There were also agents representing merchants (like Pierre Gaigneur), who were present in fairs, boroughs, and even toured villages of the hinterland for them : Pierre Pasquier on 26 March 1665, Laurent Dron on 3 April 1665 and André Gariteau on 12 April 1668, were hired by one of Gaigneur's representatives.

Poor hands were receptive to the sensible and appealing idea that they could make money in the colony, spend just one, two, or three years, then return to their home village. They had access to fresh news, first-hand testimonies from sailors who were engaged in this colonial trade or from returned migrants. If prospective emigrants relied on information from those who had returned, it follows that a majority of the returned migrants could not have been failures, otherwise their experiences would presumably have tended to discourage, rather than encourage, this organized emigration. Most rural people were not very mobile (especially peasants, farm hands): there was much mental resistance except for finding a mate in neighbouring villages, work in town, or in the fields. Surely those who left must have been well-informed. Their natural fears regarding the maritime voyage and the financial terms of their enrolment must have been alleviated by the terms of the contracts too.

Indeed the contracts found for these years are quite similar in content to other contracts of servitude of the 17thc, such as those for hiring a servant, an apprentice: one or several people³⁰ committed themselves, before a lawyer, to one or several others to serve in their trade at a certain place for a certain length of time. They received in exchange transport, wages, food and accommodation. The men's family and first names, place of residence and often place of birth also appeared. The wage was mentioned and recognition of an advance that had been or would soon be paid. Sometimes, the place and date of departure, conditions for extending the contract, might be given. Contracts were individual. It could be a seasonal (less than 2 successive years), or temporary migration (less than 3 years)., two-thirds³¹ (before 1663) returned to France. Before 1664 men were hired by commercial companies, merchants and private colonists. After 1664 merchants, shipowners of La Rochelle, Rouen or Canada, recruited men for the West India company. It repaid them their expenses and advances.

People of Grondin's sample signed 36-month contracts with shipowners and masters, then on arrival, they were placed under the authority of their new masters. They agreed on doing any task that would be given to them (not necessarily their original trade): Mathurin Ollereau, labourer, received 100 French pounds; Laurent Dron, André Gariteau, both labourers, had 75.

The contract signed by Laurant Dron on 3 April 1665 is significant: he was hired by Pierre Gaigneur³², merchant of La Rochelle. Dron left for Quebec in 1665, received 30 French pounds (out of the 75 promised); company paid his passage, lodging and board in New France. It reads as follows: "Before Pierre Teuleron, royal notary established in the town of La Rochelle, personally established Laurant Dron, born in the village of Saint-Xandre, who, of his own good will and desire, has promised and promises, by the present, to the honourable Pierre Gaigneur, merchant and resident of this town of La Rochelle, by this present and for this personally established, stipulating and accepting to wit, in the first place, to depart in the ship named Le Cat de Hollande, 200 tons, Captain Charles Babin, and this whenever and when they require, for and to the end of going to the port of Quebec of New France, to serve as labourer, according to the order given by said Gaigneur, and this, to the best of his ability, well and faithfully without holding back, and this for the time and space of three years, which will begin on the day that said Dron arrives in said port of Quebec, and will finish on the same day. Against which said Gaigneur will be held to defray and pay the expenses of said Dron for travelling to said port. Also, said Gaigneur will be held to feed or have fed, bedded,

and housed said Dron at said port during these three years and to supply him with all the tools proper and necessary to the trade that they will use him to and have work against the sum of seventy five pounds for each of these three years, paid to him at end of each year (...)"

All wages were paid in cash: most hands received half of the total wages of the agreed tenure in advance, so 6 months' wages for a one-year contract³³. On average the costs for hiring one man amounted to 100 French pounds, comprising the notary's fees (10 pounds), advances (30), lodging and food before departure (10) and passage (30-35).

When the contracts ended they were free to return home at their own expense, yet sometimes the return journey was paid by the employer. Alternatively they could stay: they received the right to settle somewhere.

The enrolled single men were certainly appealed by the relatively high wages offered by the Compagnie de la Nouvelle France. Some men had huge debts before leaving: Pierre Poupeau, an edge-tool maker had agreed to repay the loan of a Paul Escarlat (a friend ? a relative ?) in 1658 and was asked to repay it in 1661. He could not and was jailed for that. Then he asked for, and obtained, additional time of 3 years. However he sailed from La Rochelle with his wife (Olive Landry) and his 3-year old son in 1663, before the deadline. His brother-in-law, Hilaire Cosset, was commissioned by him to sell a few acres of vineyard to a Mr Morisson Mignonneau, for a sum of 80 French pounds. His emigration decision may have been due to his debts and personal motives.

All the people in Grondin's sample stayed, except one man, who returned (Guillaume Tuffet), and four men (Laurent Dron, Pierre Guerry, Mathurin Ollereau, Pierre Pasquier) whose respective fate is unknown (either they died or returned), one woman (Marguerite Deschamps, Jacques Poupeau's wife) returned too. The sample is uncommon because in comparison, overall half of French migrants (c. 16,000) returned to France in the same period. So those who stayed in New France formed a very special set: comparatively they seemed bold, brave, daring, mentally less conservative, more forward-looking. Indeed the image of Canada in French media was ambiguous: in oral accounts, it may have been depicted as a cold, remote, unsafe destination, while the official propaganda said it offered fertile land, prosperous, peaceful conditions, and a healthy climate.

It seems the emigrants of our sample aimed at settling in New France and buying cheap land, which was impossible in France: indeed they all stayed except a few. We see that the men who travelled with their families usually stayed in Canada: Jacques Archambault, a labourer, with two other labourers, rented land in New France in the view of making a vineyard. He came with his wife and his seven children. He did well: he bought a house in 1654 in Montreal and 31 acres of land in 1651. Later he became a major taxpayer. Nicolas Pinel, his wife and their four children, had lived in a simple house in La Rochelle, before sailing to Canada.

For Leslie Choquette³⁴, colonial emigration was an extension (or a transformation) of other former migrations: Mathurin Lorion and his family, Pierre Poupeau, Olive Landry stayed in La Rochelle, after leaving their home village, then departed to New-France. La Rochelle was a natural outlet for labourers from Poitou, Aunis, Saintonge and Angoumois: it provided 30% of Canada's French settlers in the 17th c..

Carpin and Choquette found that most of emigrants were single men and women, and 75% were under 30 (in 1608-1679, 87% of men and 79% of women). Going to New France was essentially an individual emigration: there were generally few families, few couples, few women. The typical emigrant was male, single, aged between 18 and 30 (half³⁵: in their 20s or aged 20-30; but for La Rochelle: one third were aged around 20). Socially, most were artisans (50%), there were fewer peasants (20%). Others were middle class (13%), upper class people (2%), non-agricultural workers (15%). The most common occupations were in the building trade, agriculture, commerce, military, maritime trades, textile trade, clothing.

Grondin's sample is less homogeneous: 16 men were single, 3 men were over 30 (Mathurin Ollereau, Nicolas Gariteau, Louis-Jean Vignault were in their 40s), and 2 men had left without their families (Laurent Dron had a wife and a boy; Mathurin Ollereau, a widow, had four children, aged 6,8,16,20). Possibly, Dron left first and was followed by his wife and son (many did this). There were only 2 single women (Catherine Lorion, aged 15-17, left in 1653, married in 1654; Catherine Camus, orphan, aged 18-21, married in 1656 in Quebec).

The role of the family in the formation of emigration chain has been raised by Choquette and Carpin: overall between 1608-1669, 25% of French men and 40% of women emigrated with a relative. Other researchers³⁶ have found that in the small provinces in France that provided most emigrants, prospective settlers often had family connections. Indeed in our sample, several families can be found: the Archambaults, the Lorions, the Mongeaus. Likewise several people in our sample sailed off to Canada to settle or reunite with a relative that had left before: Laurent Dron was enrolled on 3 April 1665 and probably stayed: his 27-year old son left France c.1680, following his mother's death (1673). André Gariteau enrolled on 12 April 1668 to reunite with his brother Nicolas.

Conclusion

La Rochelle's nearby hinterland was a gateway, an intermediary space, between villages and towns of the whole country and New France : it comprised parishes like Dompierre, Sainte-Soulle, Saint-Xandre and Bourgneuf that were affected by emigration and internal migrations. The artisans who left France from La Rochelle came from different regions of France: tramping was common for journeymen craftsmen, touring the country for jobs and work experience. Sailors, soldiers, construction workers, iron workers were always mobile, they found work in a port, in a town, then moved to another when the job was finished. Our set of parishes formed a close-knit community enabling a good circulation of information: in some sense emigration explained emigration. It means people's attitudes regarding migration depended on the structures and social networks in which they lived.

Most of the migrants in the sample went to Canada in the view of settling although they had short-term contract with no official intent of fixed settlement (there are anyhow a few return migrations too of unmarried / married / widowed people).

It shows their emigration project was carefully prepared and depended much on the links between friends, relatives, work mates, the influence of business and social groups, and available information about the existence of a migratory flow, here that maintained by La Rochelle's merchants. It is true fluctuations of the numbers of emigrants in 17th c: were also

largely caused³⁷ by the decisions of commercial companies and merchants involved in the colonial trade.

These prospective settlers were not put off by difficulties³⁸: first it is well-known deforestation was hard work for individual migrants. Many single men could be reluctant to settle and undertake such work. It was difficult to find wives too until the late 17th c (this explains the organised importation by the French government of young women in the years 1663-1672 as women in Canada married early.

¹ It is impossible to assess precisely the numbers of assisted emigrants, due to patchy archives (either incomplete, with missing papers, or lacking detailed information, with no clear distinction between passengers and enrolled labourers). Nevertheless Gabriel Debien, who was one of the first scholars to work on the 17th c. French assisted emigrants, thinks the number of enrolled labourers was high between 1640 and 1660. See : Debien, G. (1952) Engagés pour le Canada au XVII^e siècle vus de La Rochelle, *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, 6(2), 177-233.

² Augeron, M. and Guillemet, D. (2004) *Champlain ou les portes du Nouveau Monde*, La Crèche, Geste Editions, p. 111. The founding people were 8,500 (i.e. those who formed families there, thus « founding» the present pop). See: Choquette, L. (2001) *De Français à Paysans. Modernité et tradition dans le peuplement du Canada français*, Paris, PUPS / Septentrion, p.18. For the 17th and 18th centuries, she estimates that 70,000 French migrants made the journey to Quebec (p.20).

³ See : Choquette, L. (2001); Carpin, G. (2001), *Le Réseau du Canada, Etude du mode migratoire de la France vers la Nouvelle-France, 1628-1662*, Paris, PUPS.

⁴ Poussou, J.-P. (1997), Migrations et mobilité de la population en Europe à l'époque moderne. In J. Bardet and J. Dupâquier (eds.), *Histoire des populations de l'Europe. I. Des origines aux prémices de la révolution démographique*, Paris, Fayard.

⁵ Augeron, M. and Guillemet, D. (2004), p.36 (map).

⁶ Ibid., p.33

⁷ Augeron, M. and Guillemet, D. (2004), p.33.

⁸ Litalien, R. and Vaugeois, D. (2004), *Champlain, the Birth of French America*, Quebec, Septentrion, p.175.

⁹ Marans had been an active port since the 14th c (archives indicate its warehouses stored wine, corn, salted meat)

¹⁰ Brouage rose enormously in the second half of the 16th century. It had salt works and local fishermen since 13th c.. (few mariners though). From late 15th c it could accommodate large trading vessels of Northern merchants. From 1540 it was a market where precious commodities from Flanders and local salt were exchanged. Labourers, craftsmen from nearby villages settled there. Salt trade was a specialty of Brouage.

¹¹ Augeron, M. and Guillemet, D. (2004), p.24

¹² Choquette, L. (2001), p.68.

¹³ Carpin, G. (2004), Migrations to New France in Champlain's time. In Augeron M. and Guillemet, D. (2004), p.163.

¹⁴ Peron in 1655 sent 20 hands to Quebec ; then from 1656 to 1659 he hired 70 people every year ; probably fruitful for him (commissioned by the company).

¹⁵ Gaigneur, Grignon, Massé hired a group of 33 in 1657.

¹⁶ Gabriel Debien, *Engagés pour le Canada*, op. cit., p.191

¹⁷ Ibid., p.192

¹⁸ Ibid., p.188.

¹⁹ Carpin, G. (2001), p.293.

²⁰ Choquette, L. (2001), p.33.

²¹ Grondin, S. (1998), *l'Emigration coloniale vers la Nouvelle-France depuis l'arrière-pays rochelais aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Master's thesis in history, University of La Rochelle, 1998.

²² Normand, R. (1984-), *Nos origines en France des débuts à 1825*, vol 4 (Aunis); Montbarbut, J. (1985), *Les colons de l'Aunis et de la Saintonge au Canada. Régime français, 1608-1763*.

²³ Archives départementales La Rochelle: Série E, La Rochelle. Notariat > Minutes of notaries: Bonnyn: 1603-1627: 3E 2045-3E 2052; Teuleron: 1630-1681: 3E 1320-3E 1369; 1635-1681: 2Mi 411 – 2Mi 445; 1636-1679: 3E 1370 bis; Cherbonnier: 1637-1649: 3E 268 – 3E 270; 1642-1643: 3E 287 – 3E 288; Cousseau: 1641-1653: 3E 229-231; Raffet: 1645-1659: 3E 2178-2179; Savin: 1651-1678: 3E 2053-2062; Drouyneau: 1664-1671: 3E 1383-

1389; Gianne: 1679-1689: 3E 2068-2071; Rivière & Soullard: 1682-1689: 3E 1799; 1705-1714: 3E 1801, 1814.; Gariteau: 1690-1731: ref 3E 2072 – 3E 2085.

²⁴ Archives départementales La Rochelle : ref: 5Mi 1291: Protestant parish registers: Bourgneuf, Dompierre; ref 5Mi 1201: Bourgneuf; ref 5Mi 1288-1289: Dompierre; ref 5 Mi 1228: Sainte-Soulle; ref 5Mi 1288, 1320, 1321: Saint-Xandre.

²⁵ 42 in 59 people from her set who emigrated (the 17 remaining ones departed to other French colonies in the West Indies)

²⁶ The other regions were Paris and its suburbs (providing 15% of settlers), Normandy (15%).

²⁷ Carpin, G. (2001), p. IV.

²⁸ Choquette, L.(2001), p.171.

²⁹ Ibid., p.146.

³⁰ Grouping people on a single contract saved on lawyer's fees

³¹ Choquette, L. (2001), p.17.

³² At that time Pierre Gaigneur was the only West India Company agent in La Rochelle. Between 12 April and 7 July 1668, he summoned 9 hands who signed their contracts at the office of Pierre Teuleron, notary in La Rochelle.

³³ Gervais Carpin (2001) finds almost 80% of the 500 contracts he analysed are 3-year contracts (shorter contracts concerned soldiers, mercenaries in the 1640s).

³⁴ Choquette, L. (2001)

³⁵ Ibid., p.130.

³⁶ Jacques Mathieu (1995) cited by Carpin (2001), p.315 : family connection is more important than geographical origin : half of migrants in his sample reunited with relatives.

³⁷ Choquette, L. (2001), p.152

³⁸ Emigrants who came in 18th c had less difficult conditions: there were more established villages, towns, settlements in St Lawrence Valley; more young women fit for marriage and supported by their families / relatives.

El color en La Boca, o la bandera de una república carnavalesca

Yamila Valeiras

Museo Benito Quinquela Martín – Universidad de Buenos Aires

Argentina

yamilavaleiras@gmail.com

Av. Pedro de Mendoza 1835, La Boca, CABA, Buenos Aires

Introducción

En La Boca, barrio porteño por excelencia, se instaló una sociedad variopinta que emprendió la estrategia de la hibridación para producir los fundamentos de su identidad colectiva. Cada grupo migrante aportó elementos de su folklore originario y se integró en un conjunto mayor que conservaba dentro de sí a cada pequeña comunidad. Así, el campo cultural boquense encontró en el carnaval la manifestación de su identificación con el reverso de la trama social, a través de la cual se subvierte el orden dominante.

Ese mismo espíritu carnavalesco se sintetiza en la figura de Quinquela, artista que dotó al barrio de una personalidad cromática cuya expresión más cabal es la calle Caminito, donde el color simboliza aquel revés de una urdimbre cotidiana que solía ser gris, y el dorso de un campo artístico que pregonaba el uso de tonos atemperados.

Pero no fue Caminito la única realización carnavalesca de Quinquela, sino que el color fue germen de otras prácticas transgresoras, como las peñas, la República de La Boca y la Orden del Tornillo. Todas ellas alzaron la bandera del color como metáfora de una comunidad carnavalesca en tradiciones e innovaciones.

En esta línea, el Museo Benito Quinquela Martín trabaja por la revalorización del paisaje cultural de La Boca. En permanente superación de sus propias prácticas, fomenta el reconocimiento del espacio transformado por Quinquela y la difusión del patrimonio material e intangible vinculado a su archivo y colecciones, facilitando el reencuentro de los vecinos con su identidad.

El carnaval en La Boca

La Boca siempre fue, y aún es, un barrio de espíritu carnavalesco. La herencia de las históricas migraciones que recibió la ciudad de Buenos Aires ha impreso sus huellas simbólicas de manera irreversible en esta zona ribereña. Una fotografía conservada en el Archivo Vaggi muestra a siete jóvenes reunidos en los momentos previos a la comparsa, exhibiendo una serie de trajes y máscaras que parodian a diferentes etnias (el turco, el chino, el italiano, el africano, entre otras). Ese archivo fue proyectado especialmente por su fundador con el propósito de preservar gran cantidad de testimonios audiovisuales vinculados al carnaval; el Sr. Vaggi llegó a tener un museo dedicado al carnaval en su propia casa. Esta imagen nos indica que en 1908, la diversidad cultural propia de la metrópolis está ya tan naturalizada que llega a satirizarse en el mismísimo carnaval de La Boca, devolviendo a la sociedad la imagen más elocuente del mosaico de etnias.



Preparados para el carnaval. Archivo Vaggi.

Sabemos que las oleadas de inmigrantes han trasladado su patrimonio intangible de sus propios territorios bajo la forma de rituales y festividades que fueron reproducidos fuera de ellos. Desde mediados del siglo XIX, La Boca del Riachuelo ha sido un enclave imprescindible de estas prácticas culturales, las cuales en su mayoría tuvieron lugar en el espacio comunitario, como el carnaval y las procesiones religiosas... Tal vez más intensamente que en otros barrios porteños, en los orígenes de la gesta boquense, el flujo transatlántico juega un papel fundamental: sectores proletarios que organizaron su vida en torno al trabajo, el mutualismo y la cultura, fueron protagonistas de la efervescente actividad artística generada en las calles.

Durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas la corriente inmigratoria de genoveses fue volviéndose masiva al tiempo que empezó a convivir con flujos de otros orígenes. En las décadas de 1830 y 1840 contingentes cada vez más numerosos de irlandeses, escoceses y vascos llegaron al puerto de Buenos Aires. Pero mientras buena parte de esos inmigrantes se internaban en la provincia buscando oportunidades laborales en el mundo rural, los ligures permanecían en la ciudad e iban dando forma a una comunidad que se distinguía por su homogeneidad ocupacional y por su concentración residencial. El tráfico fluvial y oceánico, el comercio de importación y exportación, el abastecimiento de las villas y pueblos del litoral por la vía de los ríos y un artesanado dedicado a la construcción y reparación de naves, constituían el núcleo de la vida económica. A su vez, esta actividad profesional organizada en torno al agua había estimulado a los genoveses a afincarse en La Boca del Riachuelo que, hacia mediados del siglo XIX, era una zona rústica y aislada de la ciudad, pero al mismo tiempo, propicia para actividades marítimas de bajo calado y para el fondeo y la reparación de navíos.

La sociedad boquense, entonces, comenzó a conformarse a raíz de una dinámica integración de generaciones emigradas de la Europa meridional. Se trataba, en su gran mayoría, de italianos, principalmente de genoveses, pero estos convivieron con españoles, austríacos, franceses, flamencos, portugueses, japoneses, chinos, yugoslavos, griegos, ingleses, sirio-libaneses y uruguayos. Como dato, sabemos que en 1895 en La Boca se observaba que sobre una población de 38.000 habitantes, 17.000 eran argentinos, 14.000 italianos, 2.500 españoles y el resto, de otras colectividades.

Durante los inicios del siglo XX, La Boca siguió estructurándose gracias a los esfuerzos de los hijos de inmigrantes, quienes forjaron originariamente ese suelo anegadizo y constituyeron un barrio proletario, dedicado a las tareas navales en virtud de su cercanía con el río. La circulación

de modalidades provenientes, en gran porcentaje, de la península itálica, determinó un tipo de vida marcado por la comunidad familiar, laboriosa y emprendedora.

En 1909 y sobre el total de la población de la ciudad de Buenos Aires, el censo municipal arrojó los resultados que marcan la preeminencia del caudal italiano, al que le corresponde un arrasador 29,3%. De ese total de italianos, el 31% ocupaba la zona de La Boca y Barracas, aunque este porcentaje marcaba una declinación respecto del 52% estimado en 1887. En este sentido, y siguiendo el estudio de María Bjerg, “La Boca constituye un ejemplo revelador del fuerte componente regional de la inmigración italiana en la Argentina y de los cambios en su composición en distintos momentos históricos”ⁱ.

No obstante, y a pesar de ser llamada “la pequeña Italia”, alrededor de la Vuelta de Rocha se instaló una sociedad variopinta, una suerte de constelación de etnias que emprendieron la estrategia de la hibridación para producir los fundamentos de su identidad colectiva y para construir su autonomía, la que los ha llevado a autodefinirse como “República Independiente de La Boca” desde 1907. Y es que en algún punto ya legendario de fines del siglo XIX, un grupo de vecinos inició un movimiento separatista de carácter político-electoral para reclamar la autonomía administrativa de La Boca, que desembocó en su mítica independencia, la que aún hoy se sostiene.

En este contexto, cada grupo étnico aportó elementos de su folklore originario, que se superpusieron sobre los nativos ya existentes, y se integraron a su vez en un conjunto mayor que fue sentando las bases de una nueva comunidad, la cual igualmente conservaba dentro de sí misma a esas pequeñas comunidades de subjetividades claramente definidas y características específicas propias. En este sentido, la singularidad del barrio de La Boca se debe a la red simbólica común que han desarrollado sus habitantes.

Pero volvamos al documento visual que disparó estas reflexiones. Los carnavales de La Boca, constituidos en verdaderos espectáculos de sociabilidad que conforman el patrimonio inmaterial del barrio, se sucedían año tras año, convocando a todos los habitantes sin distinciones, quienes se desempeñaban al mismo tiempo como artistas y como personajes dramáticos. La celebración del carnaval y sus instancias ficcionales brindaban escenarios privilegiados para teatralizar los más conflictivos dilemas de la sociedad: el cantor de la murga se transformaba en el portavoz del pueblo, un moderno juglar que contestaba las versiones oficiales de los hechos, con la capacidad de apelar a una serie de códigos compartidos que le permitían explorar formas lúdicas de comunicación con el público.

Podemos decir, entonces, que el campo cultural boquense encontró en el carnaval una de las manifestaciones más masivas de su orgullosa identificación con el reverso de la trama social, a través de la cual se subvierte el orden simbólico dominante. La comunidad ribereña se asumió y afirmó en la periferia de las altas esferas y reivindicó su carácter de territorio marginal mediante la celebración periódica del carnaval. Esta actividad tuvo su auge en la década de 1960, cuando cada agrupación humorística y musical rondaba las 300 personas. Para la República de La Boca, la celebración de esta fiesta popular era una verdadera forma de pensamiento, una herramienta más de emancipación.

Ahora bien, muchos y muy variados fueron los actos de regocijo en las calles, pero el de La Boca era un vecindario que también se permitía festejar sobre las aguas. La vida civil desarrollada en tierra se apropió de la Vuelta de Rocha como espacio simbólico y se desplegó en todas sus aristas. Unos de los legados intangibles de la inmigración más caros a la sensibilidad del barrio fueron las populosas festividades litúrgicas, en las que participaban asociaciones parroquiales, sociedades mutualistas y altas autoridades eclesiásticas. En algunas oportunidades, los participantes atravesaban la vía fluvial en lanchones engalanados para la ocasión. En el marco de la piedad cristiana, se realizaban misas al aire libre, ofrendas de flores y estandartes, y peregrinaciones que recorrían la orilla con cánticos y melodías devocionales. El archivo personal de Benito Quinquela Martín conserva abundante información sobre estas celebraciones rituales, y una de las más profusamente documentadas es la procesión náutica realizada el 27 de diciembre de 1939 en honor al santo patrono de La Boca, San Juan Evangelista. Otra de las festividades que es testimonio de una religiosidad popular muy fuerte es la dedicada cada 24 de octubre a la Virgen de los Mártires Navegantes, protectora de los marineros, expresada aún hoy en el fervor de los fieles.



Procesión náutica de San Juan Evangelista, 27 de diciembre de 1939. Archivo MBQM.

Caminito, un museo al aire libre

El carnaval y las festividades litúrgicas son solamente algunas de las caras del prisma que estamos analizando. Creemos que el espíritu carnavalesco aportado por los primeros pobladores de La Boca se sintetiza en la figura bohemia de Benito Quinquela Martín, hijo adoptivo de un inmigrante italiano, y artista que dotó al barrio de una personalidad cromática cuya expresión más cabal es la intervención de la calle Caminito. Desde 1954, la porción de terreno en forma de curva determinada entre las calles Lamadrid y Magallanes, que otrora era transitada por el Ferrocarril del Sud, había pasado a ser utilizada por peatones. Quinquela fue el responsable de transmitirle al intendente Gago su deseo de asfaltarla y urbanizarla, con la idea de convertir aquel sendero en un camino de arte y proyección a la comunidad, inaugurándola oficialmente en 1959 junto a un grupo de vecinos liderados por Aníbal Cárrega. Este pasaje ha sido y continúa siendo

el sitio de reunión por excelencia en el barrio de La Boca, y una de las rarezas más fotografiadas de Argentina. Más aún, el color con el que Quinquela transformó la realidad edilicia de La Boca simboliza aquel revés de la urdimbre cotidiana, la que solía ser gris, e incluso el dorso de un campo artístico académico que pregonaba el uso de las armonías de tonos atemperados en toda pintura que ambicionara ingresar a los salones oficiales. Quinquela se alzó contra un orden establecido que estaba marcado por esa paleta opaca, y de esa manera iba a dejar una marca indisoluble en el barrio, que está atravesada por una historia del color.

Desde la década de 1930, Quinquela había emprendido el proyecto de intervención de fachadas de la Vuelta de Rocha, pero la configuración definitiva del barrio se abriría paso con la inauguración de Caminito. Este pasaje comenzó a ser transformado antes de que el municipio levantara las vías del antiguo ferrocarril y reparara el empedrado, siendo inaugurado provisoriamente en 1956. “El pueblo argentino es triste porque rinde un opresivo tributo a la falta de colores; lo que hice en esta calle que se llama Caminito quisiera extenderlo a la barriada entera”ⁱⁱ: estas palabras rezaba Quinquela, expresando su deseo de poner en escena las expectativas del barrio, y al mismo tiempo, de homenajear a Juan de Dios Filiberto, compositor de la música del tango que dio nombre al pasaje. En la inauguración oficial, que tuvo lugar tres años más tarde, el 18 de octubre de 1959, el intendente Giralt declaró que “Caminito subsistirá siempre como alma y espíritu de La Boca, barrio que ayudará a que la gran urbe no sea jamás una ciudad fría y sin alma”ⁱⁱⁱ.



Inauguración de la calle Caminito, el 18 de octubre de 1959.

Archivo MBQM.

La idea de convertir a Caminito en un museo de Bellas Artes al aire libre tiene sus antecedentes porteños en las iniciativas de Ernesto De la Cárcova, quien creía fervientemente que las obras de arte no eran solamente elementos de enriquecimiento visual, sino que funcionaban como verdaderas herramientas educativas si se encontraban accesibles al público general. El valor pedagógico y educativo residía, según De la Cárcova, en la posibilidad de que el arte estuviera al alcance del pueblo, en contacto directo con él, de manera que se alcanzara el ambicioso objetivo de despertar una conciencia artística popular. A esta dimensión social que encierra el embellecimiento urbano, se le suma la hipótesis de Raymond Unwin, quien afirma que el arte en el espacio público es expresión de la vida colectiva.



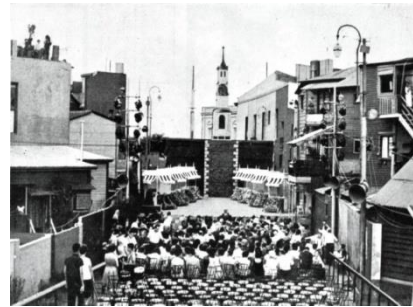
Imagen actual del pasaje Caminito.

Caminito es, a los ojos modernos, una intervención urbana, y es también uno de los ejemplos más acabados del espacio boquense experimentado como sitio de confluencia de múltiples recorridos emprendidos por todos los sectores de ciudadanos, tanto los inmigrantes como los locales, capaces de delinear un universo simbólico compartido, siendo el carácter cooperativo del vecindario un resorte esencial en la permanente y colectiva reinención del espacio habitado. Tal espacio físico no constituye la escena de fondo de la dinámica celebratoria, neutral e indiferente a los eventos que lo toman por escenario, sino que determinan fuertemente la configuración de todas las intervenciones artísticas que dialogan con su entorno.

Como prueba de estas intervenciones, basta comentar brevemente la aparición del teatro en Caminito. Inicialmente, la actividad teatral del barrio de La Boca tomó lugar en galpones improvisados y estuvo encabezada por actores aficionados. Recién en el año 1883 se avanzó hacia una incipiente profesionalización de las iniciativas con la apertura del teatro Dante Alighieri, espacio en el que se desarrolló variedad de tragedias y dramas italianos. Por otro lado, las veteranas goletas encalladas en el Riachuelo también fueron sitio de instalación de teatros flotantes, del mismo modo en que varios coches de tranvía en desuso funcionaron como galerías de arte.

Sin embargo, habría que esperar casi tres cuartos de siglo para que una gran innovación se abriera paso. En 1957, sería el inmigrante ucraniano Cecilio Madanes quien encabezara el primer teatro a cielo abierto de Caminito y lo sostuviera hasta 1967, con la presentación de 12 temporadas sucesivas. Su idea causó un fuerte impacto en la comunidad en virtud de la honda historia que las prácticas teatrales tenían en el barrio. Basta con recordar la inauguración del célebre Teatro Verdi en 1901, para la cual los inmigrantes italianos pretendieron invitar al mismísimo Giuseppe Verdi, y al cual nombraron director honorario de la institución. Ese mismo gusto por las expresiones teatrales había estado presente en la introducción de las populares marionetas conocidas como puppi, a manos de los primeros inmigrantes sicilianos.

Para concretar su iniciativa de instaurar un teatro callejero profesionalizado, Madanes se encargó de conseguir un amplio auspicio municipal y apoyo de la industria y el comercio, junto a préstamos del Fondo Nacional de las Artes. Logró atraer a un público conformado por 123 familias que colaboraron en la organización de los montajes, donaron las 700 sillas que conformaban la platea, prestaron los balcones de las casas de Caminito para que oficiaran de decorados e hicieron lugar en sus casas para instalar los camarines de los actores. El placer del espectáculo teatral llegó a unirse al paisaje de aquella mítica calle que encarna la vida intelectual boquense, mediante escenografías, utilería y vestuario contruidos específicamente para cada obra, coreografías llevadas a cabo por numerosos artistas en escena, profusas decoraciones florales, afamadas orquestas y un sistema de iluminación destacado.



Puesta en escena del Teatro Caminito. Archivo MBQM.

El legado de Benito Quinquela Martín

Caminito no fue la única realización carnavalesca de Quinquela, sino que el mismo estandarte del color fue germen de otras prácticas igualmente transgresoras, como las peñas y la singular Orden del Tornillo. Ellas ostentaron la insignia del color como metáfora de una comunidad carnavalesca tanto en sus tradiciones, marcadas por el rompecabezas de la inmigración, como en sus innovaciones.

Concentrémonos por un momento en la Orden del Tornillo, reunión bohemia que se reeditaba anualmente, y cuyas modernas características podrían hoy catalogarla como un happening iniciado en los años 50. Quinquela desarrolló su sociabilidad en diferentes ámbitos como el Ateneo Popular de La Boca y la Agrupación Gente de Arte y Letras Impulso, pero fundamentalmente fue fundador y principal animador de la Peña que recibió su nombre del establecimiento en que tenía su sede: el histórico Café Tortoni. La Peña había nacido en 1926 alrededor de una mesa en el café La Cosechera de Perú y Avenida de Mayo, y por invitación del dueño del Tortoni, Pedro Curuchet, se trasladó a su sótano con la finalidad de promover las artes y las letras sin adscribirse a ninguna corriente estética en particular. Con el correr del tiempo, se hicieron presentes en esas amistosas reuniones muchos importantes intelectuales: escritores como Ricardo Güiraldes, Baldomero Fernández Moreno, Alfonsina Storni, Juana de Ibarborou o Francisco Isernia, músicos como Arturo Rubinstein, Ricardo Viñes o Juan de Dios Filiberto y artistas como Roberto Capurro, Agustín Riganelli y Luis Perlotti. También cabe destacar que muchos escritores españoles fueron asiduos de La Peña, quienes, en su carácter de migrantes

transitorios, facilitaron el intercambio de ideas y el contacto con el ambiente literario de la península ibérica.

La Peña funcionó hasta 1947, año en que algunos de sus contertulios siguieron frecuentándose, pero ya en el taller de Quinquela, y en uno de esos domingos en que celebraban sus reuniones, el ceramista J. Lucio Rodríguez le propuso a Quinquela la creación de la Orden del Tornillo, una condecoración destinada a aquellos que cultivaban “la verdad, el bien y la belleza del espíritu” y el común del mundo consideraba “locos”. Según Quinquela, todo el que sobresale en algo en la vida está loco, “a todo hombre que sueña le falta un tornillo”. Entonces él se aseguraba de entregar un tornillo chiquitito, para la solapa del saco del hombre o de la mujer, y un tornillo grande, con un cordón de colores, que se colgaba en el cuello. Quinquela, asumido como el gran maestro de la ceremonia y vestido como almirante para la ocasión, giraba al candidato, elegido por su propia decisión “unánime”, lo dejaba de espaldas a él, y con su bastón le pegaba en la nuca, para luego decirle: “ya estás atornillado, pero no te lo ajustes demasiado que es conveniente llevarlo flojo”.

La Orden del Tornillo, que se convirtió en una distinción muy apreciada y pretendida, fue otorgada a 322 personalidades de lo más variadas, en el sótano del Tortoni primero, en la pizzería Banhero después, y sobre todo en la casa-museo de Quinquela, prácticamente hasta su muerte. Fue la síntesis más perfecta de la locura luminosa de un vecino que, habiendo cultivado su capacidad de ver más allá, encarnó el espíritu carnavalesco de un barrio y enarboló la bandera del color como única identidad posible.



Ceremonia de entrega de la Orden del Tornillo y condecoración. Archivo MBQM.

Y si hablamos de ideas carnavalescas, echemos un vistazo a esta última cita: “Imagínense: calles rojas y blancas, azules y amarillas, blancas y verdes... en franjas o en caleidoscópica disposición. Cuando La Boca tenga calles de color, será una inmensa sonrisa junto al Riachuelo”.

Con estas palabras dirigidas a un periódico local el 17 de enero de 1964, Quinquela anunciaba su deseo de asfaltar de color las calles boquenses. Ya el periodista redactor de la nota consideraba

utópica la realización de tal atractivo pavimento, que no lograría conseguir la autorización municipal para concretarse.

Medio siglo después, el Museo Benito Quinquela Martín organizó “Una inmensa sonrisa junto al Riachuelo”, una convocatoria extendida a la comunidad con el objetivo de cumplir en parte aquel sueño inconcluso de Quinquela. Numerosas instituciones, asociaciones, comunidades educativas y vecinos, dieron forma a la conmovedora jornada del 25 de febrero de 2015, en la cual se pintaron de colores las veredas y la calzada de la Av. Don Pedro de Mendoza, en el tramo correspondiente al frente del museo.



“Una inmensa sonrisa junto al Riachuelo”, intervención de la calzada del MBQM en 2015.

Pero sobre todo el museo festeja con gran fuerza el día del natalicio de su fundador (se estima que Quinquela nació un 1º de marzo). En 2016 ofrecimos “Un abrazo de colores para Quinquela”, bajo el formato de un colorido envoltorio para la fachada del edificio, hecho con franjas de telas que representaban los lazos estrechados entre la institución y otras organizaciones que forman parte de su historia.

Así, el legado del artista, el presente de la institución y un futuro fecundo para el barrio se conjugaron con la intención de continuar entretejiendo los lazos humanitarios que caracterizan y definen a esta aldea ribereña.



“Un abrazo de colores para Quinquela”, intervención de la fachada del MBQM en 2016.

A fines del siglo XX y principios del actual, el barrio sufrió una profunda transformación demográfica al compás de las migraciones internas. Los viejos conventillos erigidos por aquellos antiguos inmigrantes fueron ocupados por otros provenientes del interior del país, portadores de nuevas tradiciones culturales. Específicamente a partir de los años 80', el carnaval se vio profundamente modificado en virtud del aporte uruguayo, que trastocó la esencia de las antiguas murgas, y por la creciente espectacularización del evento. Sin embargo, quienes han sido testigo de aquellos años dorados boquenses siguen luchando en la actualidad por reavivar el viejo esplendor conocido por el barrio. En esta línea, el Museo Benito Quinquela Martín trabaja por la revalorización del paisaje cultural de La Boca. La institución fomenta con actividades específicas la puesta en reconocimiento del espacio habitado y transformado por Quinquela, así como también la difusión del patrimonio material e intangible vinculado al archivo y las colecciones del museo. Con el propósito de promover la apropiación activa y el disfrute de la historia de La Boca, los equipos de Extensión Cultural, Educación, Investigación y Curaduría interactúan con organizaciones y asociaciones barriales, y con las comunidades educativas del distrito, facilitando el reencuentro de los vecinos con su identidad cultural. Específicamente, el área de extensión cultural y educación del museo ha elaborado documentos basados en nuestros archivos acerca de algunas de las principales celebraciones tradicionales boquenses, los cuales se han distribuido en escuelas del distrito y son la base de la interacción entre el museo y las comunidades educativas de la zona. Se han realizado también actividades en conjunto con jóvenes del barrio, tendientes a promover la apropiación, el conocimiento y el disfrute de la historia nacional.

Ayer, una sociedad culturalmente conformada por la inmigración tejió las primeras redes solidarias, que luego Quinquela, con mayores recursos, lograría ampliar a una envergadura

institucional. Y hoy, el museo trabaja para que esas iniciativas comunitarias se proyecten hacia el porvenir de La Boca, siempre alzando como bandera el color de una república carnavalesca.



Fachada actual del MBQM.

Notas

ⁱ Bjerg, María. “Los italianos en la ciudad”, en: Malosetti Costa, Laura. *Collivadino: Buenos Aires en construcción*, Buenos Aires, AAMNBA, 2013.

ⁱⁱ S/a, 1962, “La muerte viste color de rosa”, en: *Así*, Buenos Aires, agosto de 1962, p. 11.

ⁱⁱⁱ Discurso de inauguración de *Caminito* citado en Bucich, Antonio, 1967, *Juan de Dios Filiberto. La Boca. El tango*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, Secretaría de Cultura y de Educación.

**“La herencia culinaria como punto de encuentro en otra tierra:
migrantes traen su patrimonio cultural inmaterial a Costa Rica”**

Giselle Chang-Vargas

ICICH-ICOMOS - UCR

Costa Rica

Giselle.chang@ucr.ac.cr

Introducción

Esta ponencia es un acercamiento a la relación entre dos grandes temas de actualidad: las migraciones y el patrimonio cultural inmaterial (PCI)ⁱ. El primero concierne a un fenómeno socio-cultural que movilizó y continúa movilizandograndes contingentes de población, que solo ha sido superado por el turismo, actividad que en este siglo, ha logrado superar los movimientos de personas. Sin embargo, aunque su denominador común es propiciar que hombres y mujeres viajen a distintos puntos del planeta, su origen y fines son muy diferentes.

Ambas se basan en la satisfacción de distinto tipo de necesidades (Maslow, 1985), condicionadas por la sociedad y la cultura, que constituyen el marco de valores y metas, concretados en comportamientos. Las migraciones nos remiten a tiempos ancestrales, pues desde el origen de la humanidad y la historia de la cultura, los seres humanos han migrado: hace millones de años, la satisfacción de necesidades básicas para la sobrevivencia impulsó a los seres primigenios a dejar su entorno y salir a buscar alimento y abrigo; luego ampliaron el alcance de su viaje y buscaron nuevas fuentes de agua, más territorio y así satisfacer necesidades de seguridad, estima y autorrealización. En la actualidad las migraciones continúan, pero sus motivaciones han cambiado: se emigra porque la vida está amenazada; hay persecución política, étnica o religiosa; no hay fuentes de trabajo; hay nuevas ofertas laborales, se busca la paz. En suma, la migración es una dura decisión que se toma para mejorar las condiciones personales o del grupo familiar; es un fenómeno que se realiza ante circunstancias graves y en que los actores sociales a veces no tienen opción de decidir el tiempo y destino de migración.

Por otro lado, el turismo es relativamente más reciente, pues su origen se halla en la Edad Media, en peregrinaciones religiosas y expansiones comerciales. Es una actividad económica que se ha convertido en una industria multisectorial y que moviliza millones de personas a todo punto del planeta. Sus dos principios básicos (Burns, 2003) son la búsqueda del placerⁱⁱ y la realización de libertad, con base en un sistema de relaciones entre la oferta de atractivos y la demanda de recursos. Es un fenómeno complejo, ambiguo en que la mediación publicitaria es un factor condicionante y el PCI es un elemento que corre riesgos de comercializarse como una mercancía de la oferta turística.

Nos enfocaremos en un problema de estudio, de gran actualidad e interés por sus vínculos multisectoriales con las políticas públicas: la huella de las migraciones en sociedades multiculturales. El tema de las migraciones en el contexto centroamericano ha sido tratado por varios investigadoresⁱⁱⁱ, cuyos trabajos muestran la realidad de las personas que radican en un país, pese las dificultades^{iv} más allá de la discriminación. El sabor que deja su lectura es de dolor y reflexión, pero también nos preguntarnos acerca de la situación o significado del PCI en ese contexto de exclusión social.

El propósito de esta ponencia es presentar una reseña de la herencia culinaria que algunos grupos migrantes trajeron a Costa Rica, para aproximarnos a conocer las expresiones del PCI alimentario y los mecanismos para su consumo y transmisión fuera del lugar de origen. Se utilizaron técnicas cualitativas de investigación antropológica para conocer las estrategias de adaptación del proceso de búsqueda, preparación de los alimentos y comensalismo. Las fuentes se cifran en consulta bibliográfica y un sondeo preliminar entre inmigrantes del siglo XXI a Costa Rica, a quienes planteamos estas preguntas generadoras ¿qué traen (simbólicamente) en su valija las personas migrantes?, ¿cuándo salís de tu país, qué es lo que más extrañas?.

Las migraciones y el patrimonio cultural inmaterial

El desplazamiento a otro país se debe, según Mármora (2004) dificultad de sobrevivencia ante amenazas o peligros cercanos; condiciones socioeconómicas críticas y, posibilidad de formación técnica o profesional en el exterior. En las breves reseñas que presentamos en este documento, se observa que el móvil se debe a problemas que ponen en riesgo la sobrevivencia. Siguiendo a Mármora, en torno a las personas migrantes surgen una serie de imágenes o metáforas tanto desde el país expulsor, como para el receptor. En Costa Rica, en esta última condición ha mostrado xenofobia hacia chinos (cfr. Chang, 2013) y nicaragüenses (Cfr. Sandoval, 2003).

El patrimonio cultural es una herencia y construcción histórica, basada en la memoria colectiva, que otorga un valor especial a elementos o expresiones de la cultura –compartidas por la comunidad o pueblo– porque los considera como parte de la esfera de la cultura propia, pues constituyen un referente identitario. De acuerdo a la Convención para la salvaguarda del PCI (UNESCO,2004), el P.C.I. “se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana”

Cada año aumentan los inmigrantes, que por distintas causas se desplazan a otros lugares, temporal o permanentemente. Para A. Jiménez (2009:78) “La extranjería supone una forma especial recíproca entre lejanos y próximos dentro de un territorio común”. La adaptación a un diferente contexto socio-cultural y ambiental es difícil, pues implica la ausencia de personas, lugares y prácticas, cuya presencia se añora. Como señalan Dobles, Vargas y Amador,2015:27), “la migración pone en tensión identidades”, pues lo sujetos pueden actuar con rechazo, nostalgia, negación, redefiniciones o procesos de hibridación. Al formular la pregunta generadora la respuesta más común fue: “ – las comidas y bebidas compartidas en festejos sociales”. La respuesta, con tono nostálgico, nos remite a dos ámbitos que en la Convención se denominan: usos sociales, rituales y actos festivos; y, conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo.

La cocina es un espacio social en que se comparten y reproducen expresiones de valor patrimonial, que son parte de un largo proceso que implica saberes en relación con el medio ambiente, conocer el tipo de plantas, animales que serán los ingredientes de platillos que se elaborarán con técnicas particulares para determinadas ocasiones. No hay que ser un hábil etnógrafo para observar que cada cultura posee y desarrolla sus maneras de preparar, conservar y comer los alimentos. Por ejemplo, una rápida ojeada a algunos productos nativos y básicos en la dieta de los pueblos del continente americano, como el maíz, el tomate, la papa nos evocan una variedad de comidas y bebidas, que son muestra del conocimiento acerca del manejo de los productos, la creatividad y la memoria.

Es lugar común en la literatura antropológica (cfr. Levi-Strauss, 1964, 1968) reconocer que el comer es un acto físico, que satisface una necesidad básica para sobrevivir, pero la manera de comer es un acto cultural. Cada fase del proceso conlleva conocimientos (transmitidos por la tradición oral) para lograr un buen producto. El consumo de los alimentos puede realizarse en privado o públicamente, según la normativa cultural, pero el acto de compartir con otras personas mientras comemos, tiene un significado que se manifiesta de distintas maneras: el padre que castiga a su hijo y le prohíbe cenar con la familia; la mujer que come sola en la cocina y su machista esposo e hijos en el comedor; un grupo social que estigmatiza compartir un espacio físico con personas ajenas al grupo, así como los alimentos que esos otros preparan; invitar al vecino extranjero que no tiene con quién compartir momentos especiales en su cultura (Navidad, Thanksgiving, un natalicio, etc.), entre otros.

Hay una relación significativa en el caso de las personas migrantes, pues el compartir con otros refuerza vínculos de solidaridad y como lo apuntó Robertson Smith en 1889: “...debemos recordar que el acto de comer y beber juntos es la expresión solemne y categórica del hecho de que todos aquellos que comparten la comida son hermanos, y que todos los deberes de amistad y la hermandad están implicados en ese acto común” (citado por Goody, 1995: 25). El comensalismo es un punto clave para la transmisión de las comidas y bebidas, pues su consumo es social y en situaciones que congregan familiares y amistades, como las reuniones dominicales o con ocasión de festejos populares, es un gran promotor, pues, como dice Goody (1995:25) “refuerza lazos comunes”. La relación del patrimonio cultural de algunos migrantes en contextos multiculturales, es similar a la indígenas y colonizadores, pues parafraseando a Bonfil (1992:139), ante la incompreensión de sus herencias no hubo fusión, aunque sí resemantización y apropiación cultural.

Mosaico de migrantes en Costa Rica

El actual territorio costarricense –ubicado en el sur del istmo centroamericano– fue ruta de paso de migrantes que poblaron el continente americano. Costa Rica se ha configurado con el aporte genético y cultural de amerindios y migrantes de todos los continentes, entre los que destacan chinos, italianos y afrocaribeños insulares, que llegaron en distintas oleadas, durante la segunda mitad del XIX. En la primera mitad del siglo XX, arribaron personas de la diáspora judía, de países árabes y, en la segunda mitad la concentración fue del resto de Centro América, de Argentina, Chile y Uruguay. El proceso continúa y en los últimos años el mayor grupo de inmigrantes procede de Nicaragua y de Colombia.

Algunos casos del siglo XIX

Costa Rica se independizó de España en setiembre de 1821, fecha en que inicia la vida republicana, cuyo motor de desarrollo económico se basó en el cultivo del café, que se trasladaba en carretas jaladas por bueyes, desde el Valle Central hasta el puerto de Puntarenas en el Pacífico. Pero, el proyecto nacional miraba hacia el Atlántico, como tierra de excepción, como apunta Murillo (1995:68), foco de interés oficial “por extender la hegemonía sobre territorios de más allá” y en 1870 se inicia la construcción de la vía férrea al Mar Caribe. Otra gran empresa fue la instalación de plantaciones bananeras, que condujo a un enclave en Puerto Limón, donde llegaron muchos inmigrantes que se desplazaron a Costa Rica en búsqueda de trabajo (gerencia, mandos medios, servicios y peones). Una vez terminada esa obra, muchos de los trabajadores se quedaron en el país. Su huella física se halla en el genotipo y fenotipo de sus descendientes que se mestizaron biológica y culturalmente con la población nativa (indígena y de otros mestizajes heredados del período colonial). Sin embargo, su impronta intangible se encuentra en distintas expresiones culturales, tradiciones introducidas por los migrantes y que fueron transmitidas a las nuevas generaciones, que las han recreado como parte de su herencia patrimonial.

Esta herencia inmaterial se halla en distintas expresiones de la cultura de los y las inmigrantes, como la toponimia, ritmos musicales, herbolaria, entre otros. Sin embargo, consideramos que los elementos asociados a elaboración de comidas y bebidas y, el comensalismo son los más representativos. Los casos de migrantes del siglo XIX, entraron al país por Limón, en la costa caribeña, cuyos pobladores primigenios son pueblos indígenas bribris y cabécares asentados en la cordillera y llanuras de Talamanca, Chirripó y el Valle de la Estrella. Como dice Ross (2002:9-10): “Limón, fue cuna de los movimientos sociales del país, fue a partir del siglo pasado algo más que un puerto bananero...Limón que conoció la existencia de una zona blanca discriminatoria.../...se convirtió en la ventana multicolor –por

razas, culturas, costumbres y orígenes– que asoma a Costa Rica hacia las azules y agitadas aguas del Caribe”. Seguidamente, presentamos una breve reseña de los principales grupos o comunidades de migrantes y de comidas y bebidas que cargaron simbólicamente en su valija al venir a tierras costarricenses.

Afroantillanos.

Este grupo de población se configura de habitantes del Caribe insular, en su gran mayoría procedentes de Jamaica, que a su vez son descendientes de africanos trasladados a América durante el período del tráfico negrero. Las personas que inmigraron eran de diversos sectores sociales y niveles educativos. Al venir de colonias inglesas trajeron costumbres como tomar el té, acompañado de panecillos (muffins), que todavía se elaboran en Limón. La impronta de África se conserva en el uso de ingredientes y técnicas para preparar los alimentos y probablemente, debido al aislamiento en que durante décadas se mantuvo a esta región del país y, sumado a una alta dosis de resistencia cultural por la población afro-caribeña. Según los estudios de Ross (2002:11-12), entre los productos de tradición africana que se conservan están varios tipos de tubérculos como los ñames, malangas, variedades de frijoles, hojas verdes como el calalú y yokotó, aki o seso vegetal, chile panameño y entre las técnicas, las frituras, rondones y guisos. La cocina se enriqueció al recibir la influencia jamaiquina de la fruta del árbol de pan y al incorporar productos nativos como la yuca o casava, el pejibaye. Entre los platillos tradicionales de la cocina afrocaribeña están: el rice & beans, el run-down o rondón de pescado, camarones, iguana con leche de coco, escovitch o pescado en escabeche; tortuga, bacalao con aki; los patí o pastelillos de carne picada con chile picante; dumplings o tortas de harina; pan bon (del bun inglés) de frutas y especias; galletas de jengibre, de maní; el journey cake o pancito viajero, entre otros.

Chinos.

Aunque la política migratoria costarricense fue similar a la de otros países americanos que preferían abrir sus puertas a europeos y discriminar a africanos y asiáticos, tuvo que ceder ante varias razones (Chou, 2002: 39): la negativa de los europeos de trabajar como peones, la escasez de mano de obra para las grandes empresas republicanas y porque se enteró de la capacidad e inteligencia de los culíes chinos contratados en Cuba. El primer grupo de chinos llegó en 1855, siguieron las oleadas de 1873 y 1880, constituidas por cientos de hombres que venían a trabajar en fincas cafetaleras del Valle Central y otros en la obra del ferrocarril. A estas, se agregan otros flujos migratorios del siglo XX, cuyos móviles políticos, económicos y comerciales, permitieron que los inmigrantes se asentaran en todas las regiones del país, donde cultivan hortalizas: pepino, col, mostaza, berenjena y crearon organizaciones de distinto tipo, con el común denominador de compartir la rica gastronomía china en sus reuniones y sobre todo en ocasiones especiales como el banquete para celebrar el Año Nuevo (en enero o febrero, según el calendario oriental). De manera similar a otros pueblos inmigrantes –ante la limitación con el idioma– el comercio es el mecanismo de adaptación más utilizada por los inmigrantes árabes, judíos, asiáticos que llegan a América. Otras estrategias que fomentaron lazos fueron la creación de organizaciones y el compartir las celebraciones significativas de ambos países. En todas ellas, las comidas tradicionales facilitaron la inserción de los chinos en la sociedad costarricense, pues convidaban a banquetes e instalaron restaurantes en todos los pueblos y cada vez en más barrios. No obstante, hay dos menús: el tradicional chino y el popular “casado chino”. El primero se compone de platillos tradicionales chinos, desde la variedad de bocadillos dim sum, para el desayuno, hasta con varios platillos basados en carnes de res, cerdo, pollo y mariscos acompañados de brócoli, jengibre, cebollín, chile dulce, zanahoria, hongos, bambú, y otros

vegetales al vapor o en salsa de ostiones, agri dulce de mandarina o soja. El segundo platillo toma el nombre del popular “casado”^v tico, pero con fideos y arroz al estilo chino.

En San José y otras ciudades hay tiendas especializadas donde venden productos industriales importados de China (salsas de soja y mariscos, diferentes tipos de té, arroz de jazmín, etc.). La primera semana de octubre se celebra el día de la cultura china-costarricense y por lo general cerca de la entrada al Barrio Chino, instalan una gigantesca olla donde varios chefs chinos cocinan arroz cantonés, que se ofrece gratuitamente a cientos de transeúntes.

Italia

La emigración europea durante el siglo XIX fue de gran magnitud, cuya evidencia se nota en los millones de descendientes de personas que durante ese período buscaron otros destinos. Un país muy afectado por ese éxodo fue Italia, que, como lo apunta Bariatti (2002: 6), según las estadísticas entre 1876 y 1976 registra un 44% de migrantes hacia América. La causa, según esa historiadora hay que buscarla a la incapacidad económica para adaptarse a los procesos de modernización de la revolución industrial. La inmigración a América era parte de políticas de países agrarios que construiría grandes obras de infraestructura. Bariatti (2002:21) distingue varios flujos migratorios: uno esporádico durante la colonia; uno masivo de 1887-1888; otros discontinuos, de 1889 a 1940) y la Colonización de San Vito de Java en 1952.

La mayor parte de los inmigrantes llegaron para trabajar en la obra de construcción del ferrocarril y tras una huelga por condiciones de los campamentos y la salud, varios regresaron a su patria, pero muchos se quedaron donde contrajeron matrimonio con costarricenses. Este grupo impulsó una colonia italiana, que llegó a ocupar el segundo lugar de los extranjeros, después de los españoles (Bariatti, 2002:88). Estas uniones de carácter bicultural se caracterizan por el bilingüismo (español-italiano). La huella de estos migrantes se evidencia en las primeras industrias alimenticias que surgieron en el país a inicios del siglo XX, pues en 1903 varias familias italianas fundan fábricas de fideos y otros cortes de pasta, ya que el consumo de spaghetti era parte de la dieta.

En la segunda mitad del siglo XX, con el cambio cultural en que se trabaja la jornada continua de 8 horas, con una hora de receso para el almuerzo (esto acaba con más tiempo para ir almorzar a la casa y aprovechar la siesta) se populariza el vocablo “casado”, que es una versión casera de un almuerzo familiar, pero consumido en pequeñas fondas o restaurantes cercanos a los centros de trabajo. Uno de los componentes del casado es una porción de macarrones en salsa de tomate, ajo, orégano y cebolla o un canelón relleno de queso o carne, envuelto en huevo. Desde hace varias décadas, en las celebraciones sociales, es común que el plato festivo sea la lasaña. Esta se prepara desde la manera tradicional italiana con ingredientes como carne picada, berenjena, salsa de tomate, queso mozzarella y parmesano, hasta adaptaciones locales con palmitos en salsa blanca y queso Turrialba.

En 1952 se dio otra migración de familias italianas que colonizaron parte del cantón de Coto Brus, al sureste del país. En las fiestas patronales y navideñas en la misma mesa comparten el panettone con el tamal de maíz y en la vida cotidiana coexisten el gallo pinto (arroz con frijoles y otros condimentos naturales) con los platos de la cocina italiana.

En la actualidad, los restaurantes y trattorias italianas son muy estimados, pero no están al alcance todos los sectores sociales. Sin embargo, el surgimiento de pizzerías para distintos gustos y sectores sociales es constante en zonas urbanas y rurales.

Casos del siglo XX-XXI

Este período se caracteriza por la continuidad de migrantes de otras culturas, como judíos, árabes, indios orientales y otros asiáticos, que constituyen minorías étnicas o religiosas, que han compartido su cocina más al interior del grupo.

Cono suramericano

La situación política del cono sur de América fue un factor que en la década de los 70 y 80, expulsó a cientos de exiliados de Argentina, Chile y Uruguay, que vinieron a dar su aporte intelectual o artístico al medio cultural costarricense, donde compartieron no solo sus experiencias académicas sino las reuniones con sus homólogos del país receptor alrededor de mesas con café de Costa Rica con las empanadas particulares de cada país. La proyección de sus costumbres culinarias tuvo como nicho social las reuniones en las llamadas trovas, que congregaban a jóvenes del mundo universitario a escuchar poesía, cantos y música siempre matizados con vino del sur y las empanadas particulares a las subregiones. Su huella gastronómica también se nota en las parrilladas en varios sitios de la capital.

Centro América

la situación de guerra y otras formas de violencia e inseguridad social en la mayor parte de Centro América provocó oleadas de inmigrantes, siendo los guatemaltecos, salvadoreños y nicaragüenses los grupos mayoritarios. A pesar de compartir muchos elementos culturales de la tradición mesoamericana, al ser esta más fuerte en esos países, el aporte de su cocina enriqueció las comidas basadas en el maíz como más variedad de maneras de hacer los tamales, las pupusas (que desde hace varios años se venden en las ferias agrícolas de fin de semana, en festivales, en el área de comidas de los centros comerciales (mall), las acemitas, entre otras.

Siglo XXI

3.3.1- Nicaragua: el contexto de inestabilidad política y económica de este país vecino desde la primera mitad del siglo XX continua hasta la actualidad un proceso de expulsión de su población, lo que se debe a varios factores: la guerra que culminó en 1979 con el fin de varias décadas de dictadura somocista fue seguida de períodos de inestabilidad política por “los contra” (grupos paramilitares contrarios al proceso sandinista), a lo que se suma la motivación por la búsqueda de mejores oportunidades y la situación de pobreza extrema ante la falta de fuentes laborales en el país de origen.

Los inmigrantes nicaragüenses tienen dos tipos de perfil: hombres jóvenes que trabajan como peones de construcción o en la cosecha de melones, café y otros productos agrícolas y por otro lado, mujeres que dejan sus hijos al cuidado de su madre u otro familiar, algunas tienen su pareja en Nicaragua, pero la función de jefas de hogar que proveen la alimentación de sus hijos, madre y esposo es la mujer, que en su mayoría trabajan como empleadas domésticas o en actividades comerciales, como ventas ambulantes de frutas, verduras y bolsos, adornos para el cabello, ropa.

Ante la pregunta generadora, la respuesta más común fue: la familia, las comidas y bebidas, sobre todo las de épocas festivas, como la celebración de la Purísima, la Navidad y Semana Santa. Los platillos que comen esos días festivos son los nacatamales con carne de cerdo; son frecuentes los platos dulces como el ayote en miel, gofios, bollo de coco, piñonate, nisperito, huevo chimbo, bollito de ajonjolí, bienmesabe, coyolitos, entre otros. Entre los platos salados

está el vigorón, favorito para celebrar los cumpleaños; la carne en vaho, el pescado frito con salsa de pinolillo, la sopa de mondongo, el indio viejo, la moronga (morcilla),

Los jóvenes inmigrantes que trabajan en el sector servicios, encargan el almuerzo a alguna compatriota que les lleve arroz y frijoles con tortilla palmeada de maíz; quesillo (una tortilla con queso, cebolla, vinagre). Al comentar que esos productos son los mismos, la respuesta es que no saben igual o que el quesillo no se consigue, pues lo más parecido es el queso palmito. Otro factor de diferencia puede ser que en Nicaragua la mayor parte de los hogares cocinan con leña, el arroz se pone a tostar más tiempo y se usa manteca en las fritangas; mientras que en Costa Rica se usa la cocina eléctrica o el gas y la manteca se ha sustituido por aceites vegetales. El Parque de la Merced, en el centro de San José es punto de reunión social de los y las nicaragüenses y cerca de allí van a un restaurant de comidas típicas de su país.

Colombia:

La inseguridad por la situación del narcotráfico, afecta a la ciudadanía colombiana, que desde inicios del presente siglo ocupa el segundo lugar de inmigrantes. Al asentarse en Costa Rica trabajan como profesionales (es frecuente el caso de disciplinas del área de salud) en salones de estética y belleza, panaderías con productos colombianos. Los migrantes son en su mayoría familiares nucleares y otros miembros del grupo familiar, que proceden de región. Al preguntar sobre lo que añoran de su país, además de la falta de otros familiares mencionan “las comidas”, entre ellas la sobre barriga a la criolla, el cocido boyacense, el albondigón, los desayunos con caldo de costilla, la changua, sopa de plátano picada con carne; las longanizas, las garullas, los ajiacos, la sopa de palas en cazuela; en los postres: brevas en arequipe, cuajada, dulce de uchucas, obleas, marquesas, entre otros. La respuesta conduce a reflexionar sobre los componentes de la cultura alimentaria, pues salvo la mucho mayor extensión del territorio colombiano, hay varios elementos en común entre ambos países pues ambos poseen regiones cafetaleras, caribeñas, de sabana, de bosque o selva donde habita una diversidad de población mestiza, indígena y afrodescendiente.

Hay productos que no se hallan en Costa Rica (por ejemplo, algunas variedades de papa y de frutas, cortes de carne y chorizos), otros son más escasos o se usan menos que en Colombia (el tomate de árbol, el maíz amarillo). Se extrañan platillos como el ajiaco y la bandeja paisa. El ajiaco tiene particularidades regionales, aunque sus ingredientes básicos son dos tipos de papa, perrito de pollo, trocitos de mazorca, arvejas verdes y, la bandeja paisa, que es el plato homólogo del “casado tico”, pues se basa en arroz, frijoles, huevo, plátanos maduros y carne.,

En suma, ¿será algo intangible que le da un sabor especial a los platillos del terruño? Al entrevistar a colombianas que migraron con su familia relatan que cuando añoran una comida las opciones son: ir a un restaurant de comida colombiana (pero la oferta no es muy variada); revisar si tiene ingredientes en la despensa o esperar a que algún pariente se los traiga y la más alegre: compartir los platillos en una celebración con familiares y amigos y disfrutar de la cocina tradicional en otra tierra.

En la actualidad, la población costarricense o “tica” ya come almojábanas, arepas simples o rellenas. Hay palabras del español que se dicen igual en varios países, pero sus ingredientes son diferentes. Es el caso de la arepa (tortilla de harina de trigo, semejante al pan cake), que en Costa Rica se acostumbra como bocadillo dulce para acompañar el café y en el caso colombiano y venezolano, la arepa es una tortilla de maíz, que fríe y se come simple o rellena de queso, carne, etc.

Conclusiones

En este primer acercamiento, con base en la consulta bibliográfica y el trabajo de campo, consideramos que, a pesar de actitudes y prácticas de exclusión al migrante, si ha sido fuerte la presencia del PCI en el ámbito culinario. Semejante a situaciones de contacto intercultural en que un grupo domina al otro, en este caso, durante un período los migrantes comparten su PCI alimentario dentro del grupo, como elemento de cohesión social y reforzamiento de su identidad en otro país. Con el paso del tiempo, ese PCI de migrantes se filtra en la sociedad receptora y algunos elementos son asimilados o apropiados y pasan a ser parte de su consumo alimenticio. Es el caso del “chop suey a lo tico”, las pastas italianas, el rice & beans y otros más recientes como las pupusas, las arepas.

A pesar de que en Costa Rica haya ingredientes para cocinar un platillo, los migrantes sienten una carencia... ¿será el afecto de la mano que cocina, la modificación de alguna técnica o la diferencia en el contexto del comensalismo? hay algo intangible que le da sentido, pues la gente sale de su terruño y consigo trae –en la memoria o en la mochila– un pedazo de la cocina regional.

Los datos de investigaciones no aportan elementos que indiquen que la discriminación hacia los migrantes de un determinado país, sea una actitud que se extienda hacia sus tradiciones alimentarias. Hemos escuchado algunas expresiones lingüísticas de choteo, pero, todavía ese es un campo por conocer y profundizar.

Patrimonio implica una selección, una jerarquización de lo relevante y parece que la cocina es parte de eso...que se llama identidad.

Bibliografía

Bariatti, R. 2002. Italianos en Costa Rica 1502-1952. San José: Universidad Autónoma de Centro América.

Bonfil Batalla, G. 1992. “Nuestro patrimonio cultural: laberinto de significados”. En: Pensar nuestra cultura. México: Alianza Editorial.

Bozzoli Vargas, M.E. 1995. La población costarricense: diversidad, tolerancia y discriminación. Herencia UCR, vol. 7-8, pp.131-148.

Burns, P. 2003. Turismo e Antropología. Brasil: Chronos.

Chang Vargas, G. 2015. Acervo turístico cultural costarricenses. San José: EUNED.

Chang Vargas, G. 2014. Temor a la otredad: Transferencia en los imaginarios acerca de la comunidad china en Costa Rica. En: Istmica. UNA

Chang, G; Le Franc, R y F. González. 1984. Comidas y bebidas tradicionales afrolimonenses. Proyecto OEA-MCJD. San José: Dpto. de Publicaciones MEP.

Chou, D. 2002. Los chinos en Hispanoamérica. Cuaderno de Ciencias Sociales N°124. San José: FLACSO.

Dobles, I; G. Vargas y K. Amador. 2014. Inmigrantes: psicología, identidades y políticas públicas. San José: Editorial UCR.

Goody, J. 1995. Cocina, cuisine y clase. Barcelona: Gedisa.

Jiménez Matarrita, A. 2009. La vida en otra parte. Migraciones y cambios culturales en Costa Rica. San José: Editorial Arlekin.

Levi-Strauss, C. 1964. Lo crudo y lo cocido. México: Fondo de Cultura -económica.

Mármora, L. (2004). Las políticas de migraciones internacionales. Buenos Aires: Paidós.

Maslow, A.H.1985. Motivación y personalidad. Barcelona: Sagitario)

Murillo Chaverri, C.1995. Identidades de hierro y de humo. La construcción del ferrocarril al Atlántico 1870-1890. San José: Editorial El Porvenir.

Ross, M. 2002. La magia de la cocina limonense. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Sánchez, e y Sánchez C.E. 2015. Paseo de olla. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Sandoval, C. 2014. Inmigrantes: psicología, identidades y políticas públicas: la experiencia nicaragüense y colombiana en Costa Rica. San José: Editorial UCR.

Sandoval, C. 2015. No más muros: exclusión y migración forzada en Centroamérica. San José: Editorial UCR.

Sandoval, C. 2016. Migraciones en América Central. Políticas, territorios y actores. San José: Editorial UCR.

ⁱ Este trabajo es producto de una actividad de investigación, previa al proyecto Patrimonio y Migraciones, de la Cátedra Patrimonio y Diversidad Cultural de la UCR.

ⁱⁱ (mediante actividades lúdicas de diversión, recreación, juego, contacto y observación de la naturaleza y otras costumbres, con ampliación a otros campos como el turismo sexual, de salud, de sitios de postguerra).

ⁱⁱⁱ Carlos Sandoval, sobre mitos sobre migrantes de Nicaragua y migraciones forzadas en Centroamérica (2003, 2007, 2015, 2016); Ignacio Dobles, Vargas y Amador, sobre la psicología e identidades en la experiencia nicaragüense y colombiana (2014); Carmen Caamaño (2007,2015), sobre emigrantes de Costa Rica en Estados Unidos, entre otros.

^{iv} Ej. las movilizaciones por la región para lograr cruzar el río Bravo.

^v Casado, al estilo “tico” se compone de arroz, frijoles, algún tipo de carne y de picadillo de papa, chayote; plátanos maduros y ensalada de repollo o lechuga con tomate), que en su modalidad china se compone de un gran plato con chop suey, arroz frito cantonés y sopa de wantan.

**Comunes y no comunes del patrimonio cultural
nuestro americano otro
Lazos para la integración del Sur**

Arq. MSc. Fabiola Velasco Pérez

Fundación Instituto de Estudios Avanzados (IDEA)
Universidad Latinoamericana y del Caribe (ULAC)

Venezuela

fabiolavelascop@gmail.com

Introducción

Podemos clasificar y desclasificar los distintos aportes que colonizadores e inmigrantes europeos han tributado en la cultura latinoamericana, por lo que el presente tema se soporta a partir del reconocimiento y conocimiento de los elementos “comunes y no comunes” de este patrimonio determinante nuestro americano otro, de manera que la identificación en su mayor exponente, (entendiéndose esto como el común), sea el enlace que afiance una “identidad nuestro americana otra”, cargada como sabemos, de múltiples huellas puras, mestizas y globales a la vez.

La cultura nuestra americana se nos presenta definida, agredida, globalizada, pero también auténtica, parecida, diferente, es decir, diversa. Por tanto entenderse y sentirse parte de un continente es un hecho fundamental y son los valores, la identidad particular y la sumada, la que puede lograr este efecto, especialmente desde el ámbito cultural. Motivar el orgullo de ser latinoamericanos es parte esencial del objeto de esta investigación, que está en desarrollo, a partir de la tesis de su autora para el Doctorado en Patrimonio Cultural de la Universidad Latinoamericana y del Caribe (ULAC) y como línea de investigación en la Fundación Instituto de Estudios Avanzado (IDEA), instancia perteneciente al Ministerio del Poder Popular de Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología de la República Bolivariana de Venezuela.

Como base epistémica se apoya este trabajo en el pensamiento crítico decolonial, liderado por el grupo modernidad/colonialidad, en busca de un paradigma otro en relación al patrimonio cultural nuestro americano. Redimensionar el conocimiento de los “comunes y no comunes” de una identidad cultural territorializada en años de historia, en su máxima expresión de representación simbólica, podría contribuir al fortalecimiento de la unidad sub continental, aunque en principio esta no se perciba igual en un todo.

Los esfuerzos para lograr la integración de los pueblos del Sur y poder llegar a la consolidación de la tan nombrada Patria Grande, es un proceso de construcción vigente y sostenido en el tiempo, que especialmente en las últimas décadas del este nuevo milenio, han surcado acciones directas por lo que se vislumbra un horizonte de realidades concretas, que puede permitir reeditar valores de identidad común a partir de la identificación de los diversos orígenes que construyeron la latinoamericanidad.

En busca del otro

A lo mejor resulta extraño que inicie esta presentación, que pretende abordar un tema tan complejo como lo es la delimitación del patrimonio cultural nuestro americano hablando sobre mí, pero es a partir del “yo” que puedo entender lo nuestro.

Nací sobre suelo Americano, en nuestra América, en el norte de la América del Sur, en el norte costero caribeño de Venezuela, en la capital de ese hermoso país, Caracas, llamada por nosotros los caraqueños, la cuna de los Libertadores. En ella resistió Guaicaipuro (residente originario), los ataques de los primeros migrantes de estas tierras en el siglo XVI; en ella nació Francisco de Miranda, precursor de ideas de libertad para el mundo. En ella nació Simón Bolívar, el Libertador de cinco naciones de este continente. En ella se fundó la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) y se

gestó la Alianza Bolivariana para los pueblos de Nuestra América (ALBA). Y aún hoy seguimos en la batalla por el respeto a la soberanía del territorio continental.

Como la gran mayoría de los habitantes de América, mi ADN goza de una increíble mixtura genética, que me permite ver el mundo sobre dimensiones que sobrepasan lo racional y a veces lo natural. Soy un ser que piensa de manera ordenada pero también a la vez siente de manera apasionada. Por lo general en mi presente, es decir en lo cotidiano siento la necesidad constante de crear cosas nuevas, con estética propia con criterios de innovación que sirvan a los otros en visión de futuro, pero a la vez disfruto, el ser poseedora de un pasado de historias nutridas que me enseñan, me hacen entender la razón y el por qué estoy tan orgullosa de ser yo, aquí presente, hija de americanos, venezolanos, de raíces traídas de otros continentes que se fundaron sobre cimientos locales de ralea propia.

Les cuento todo esto, no solo con el afán de presentarme de forma decorada; lo expreso con el sentido de entenderme a mi misma en mi condición americana, para ir más allá del sentimiento puro de ser, en reconocimiento de tener una identidad cultural cargada de rasgos pluriversales, tal como lo expresa Walter Mignolo (2007) en sus estudios críticos, en un llamado manifiesto a dar un giro decolonial al ser, hacer y del saber.

Este trabajo titulado “Comunes y no comunes del patrimonio cultural nuestro americano otro. Lazos para la integración del Sur”, es tema que me apasiona y he distraído en la búsqueda eficaz de aquellas cosas que aunque nos haga ver diferentes nos hace sentir iguales a la vez. El reconocimiento en el otro, el entablar un diálogo de entendimiento desde el “yo” con el “otro”, en razón de encontrar el “somos”. Es así como esta idea nace del ser “yo” en reconocimiento del “ustedes”, dentro del respeto y la aceptación como parte de un sistema de relaciones subjetivas afectivas, que pueden orientar a construir una identidad nuestra americana contextual. Cuando digo contextual, se refiere, que aquellos rasgos comunes y no comunes que sirven de puntos de encuentro para definirnos, son partes de un territorio y de momentos históricos específicos, que están repletos de significados valorativos con alta carga cultural.

Como se refirió en la introducción, podemos clasificar y desclasificar los distintos aportes que migrantes europeos, africanos, orientales, árabes entre otros, han tributado en la cultura latinoamericana, por lo que el presente tema se soporta a partir del reconocimiento y conocimiento, como ya se ha hecho ver, de los elementos, “comunes y no comunes” de este patrimonio determinante del Sur del continente americano, de manera que la identificación en su “mayor exponente”, (entendiéndose esto como el “común”), sea el enlace que afiance una identidad integradora Sur, cargada como sabemos, de pluri-múltiples huellas puras, mestizas y globales a la vez.

Para este análisis se han tomado algunos textos de base, siendo el primero un ensayo del sociólogo chileno Jorge Larraín, profesor de la Universidad de Birmingham y de la Universidad Católica de Chile, referente a la “Identidad Latinoamericana” (Larraín, 1994), donde a través de una visión crítica e histórica demuestra como la identidad latinoamericana se puede construir sobre diversas teorías y versiones. El otro apoyo referencial se sustrae desde uno de los padres del Grupo modernidad/colonialidad, Walter Mignolo, semiólogo argentino, a razón de poner sobre la mesa categorías epistémicas emergentes que tal vez puedan otorgarle a esta propuesta una “identidad latinoamericana otra”, un “patrimonio cultural nuestro americano otro”, dentro de lo que Mignolo (2003, p. 20) califica el “paradigma otro”, es decir, “la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros,

asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad”.

En la idea de integración del Sur

También en esta manifestación se toca como algo fundamental la idea de integración, como parte de los sueños políticos emancipatorios de nuestros pueblos, donde los llamados de unión de las naciones latinoamericanas no dejan de tener vigencia en la consolidación de ideales de libertad y soberanía.

Los esfuerzos para lograr la integración de los pueblos del Sur y poder llegar a la consolidación de una “Patria Grande otra”, es un proceso de construcción sostenido en el tiempo, donde efectivamente se mantendrá con una dinámica gradual, de avances quizás milimétricos. En estas últimas décadas y especialmente en el nuevo milenio, las acciones han sido más directas por lo que se vislumbra un horizonte de realidades concretas, que puede permitir reeditar valores de identidad común a partir de la identificación de los diversos orígenes que construyeron la latinoamericanidad, aunque en estos momentos tengamos la sensación que estos procesos van en desmejora por acciones y sucesos políticos concretos en el continente.

Es así, en este sentido que se nos formula el problema: ¿será posible traspasar las fronteras del conocimiento moderno sobre los que se conceptualiza como patrimonio cultural e identidad propia de esta parte del continente de habla hispana?

Construcción histórica de la identidad

Para Larraín (1994, p. 31), “(...) el proceso de construcción de la identidad cultural debe entenderse como uno que no se detiene ni puede detenerse en alguna etapa histórica privilegiada. Se debe entender como un proceso discursivo que permite una variedad de versiones” y concepciones, donde la histórica puede lograr una comprensión más inclusiva de nuestra identidad, siempre y cuando “no esconda la diversidad cultural del continente”. Es así como nos propone la idea que “existe una cierta secuencia histórica en la construcción de la identidad cultural latinoamericana”, que se revelan en cuatro períodos de crisis histórica, y se dice “crisis”, es porque Larraín (1994, p. 33) afirma que para entrar el tema de discusión sobre identidad es necesario que la misma entre en inestabilidad, en amenaza “al modo de vida tradicional”.

Los períodos identificados son: 1) años críticos de la conquista y la colonización, donde el indio pierde su libertad y su sentido de identidad original y definitivamente una nueva matriz cultural empieza, donde el indio es “un otro” inferior en la visión del colonizador; 2) la crisis de la independencia y período de la construcción de los estados nacionales a principios del siglo XIX, donde el impacto de la Ilustración y el pensamiento racionalista, realiza nuevas definiciones; 3) en el marco de la crisis de las guerras mundiales a principios del siglo XX, con el deterioro de la oligarquía de los terratenientes y la movilización de las clases medias y obreras que desafían el orden establecido y 4) a partir de la crisis de los años 70 del siglo XX que condujeron a golpes militares en varios países del Sur y del fracaso de los regímenes populistas, que condujeron al neoliberalismo de los 80 y 90. (Larraín, 1994, p. 34). Sin dejar afuera el orden de la globalidad dominado por la comunicación en masas y las nuevas tecnologías que trascienden a las comunicaciones a través de las llamadas redes sociales.

No cabe duda que la primera síntesis cultural producida en el encuentro original entre indios y españoles es muy importante, pero eliminó totalmente las diferencias culturales entre varios grupos étnicos, ni ha permanecido igual, al sufrir numerosas transformaciones, siendo el impacto del pensamiento ilustrado desde los tiempos de la independencia quizás la más importante. Las nuevas contribuciones que han ayudado a dar forma a lo que Latinoamérica es hoy, no son formas de alienación o traición a nuestro “ser verdadero”, son nuevos aportes y transformaciones de gran importancia que deben ser tomados en cuenta si queremos entender algo acerca de nuestra compleja identidad cultural presente (Larraín, 1994, p. 64).

Por otra parte, la opción decolonial, como razón epistémica, se afianza en la formación histórica de la matriz colonial de poder en el siglo XVI (Mignolo, 2009, p. 254), siendo muy crítico al eurocentrismo, el cual es asumido como una “actitud colonial” frente al conocimiento, donde el “conocimiento subalterno” ha quedado suprimido. (Grosfoguel, 2007, p.20).

Esta perspectiva, podría modificar y complementar algunas suposiciones del análisis del conocimiento “otros”, sin visiones fundamentalistas o esencialistas únicamente; buscaremos la “autenticidad” del patrimonio cultural nuestro americano en las formas de conocimiento híbrido. Grosfoguel (2007) afirma que “la otredad epistémica no debe ser entendida como una exterioridad absoluta que irrumpe, sino como aquella que se ubica en la intersección de lo tradicional y lo moderno”.

En este sentido se exaltan interrogantes como: ¿existirá un patrimonio cultural nuestro americano definido?; ¿tendremos elementos comunes de encuentro fuera de la cultura dominante?, o más bien ¿será la cultura hegemónica dominante la que nos une? Y por otra parte, la problemática multidimensional sobre el tema de identidad, aflora incógnitas como: ¿existirá un verdadero sentido de identidad nuestra americana?; ¿cómo se ha visto la identidad del continente a través de los discursos integracionistas?; ¿qué es sentirse nuestro (hispano, latino, ibero, caribeño) americano?

El “patrimonio cultural nuestro americano otro”, se promete con una diversidad grandiosa, con la necesidad de entretejer sus relaciones de encuentro y sus caminos paralelos. Construir una identidad “nuestra americana otra”, a partir de las bases históricas precedentes y sobre la base de las realidades comunes y no comunes del patrimonio cultural existente, sin vergüenza y con orgullo, podría ser un logro más que se sume a las metas idealizadas de la integración de los países latinoamericanos y caribeños como una fuerza más de emancipación y soberanía territorial.

Por tanto la cultura nuestra americana otra existe: definida, agredida, colonizada, globalizada, pero también auténtica, parecida, diferente, es decir, diversa. Tal vez podríamos afirmar que sentirse parte de un continente, de un territorio, es un hecho fundamental y son los valores, los sentires, los saberes, la identidad dominante y la subordinada, la particular y la sumada, la que puede lograr este efecto.

Una idea sobre la dinámica del concepto de cultura

Es imposible hablar de patrimonio cultural sin andar dentro de lo que es cultura y sin poner sobre la mesa dos elementos fundamentales: primero el sujeto cultural, es decir; al ser hacedor de cultura y segundo el territorio como espacio modelador de la cultura. Bien nos anima para esta disertación el profesor Víctor González (2007, p.14), cuando

afirma que “el concepto de cultura en el contexto latinoamericano y caribeño, se debe entender que el individuo es un sujeto íntegramente cultural y por ende la cultura es un ser y un hacer, es decir, una construcción del ser humano, (...)”. En este sentido la idea de cultura vista a partir del sujeto cultural, como actor principal de su propia construcción cultural, hace pensar que la cultura es el producto de la adaptación del ser con su territorio. Podríamos interpretar que es como este va dando respuestas a sus necesidades de ser y existir, diseñando códigos adaptativos que satisfacen su felicidad de vivir, donde estos códigos en tiempo, por aceptación definen los rasgos culturales de un grupo común. “En consecuencia, todo sujeto es un elemento constitutivo de una cultura determinada, la cual conserva, transforma y ayuda a transmitir.” (González, 2007, p.14).

No es secreto que cuando revisamos la bibliografía sobre el concepto de cultura podemos localizar un casi infinito de interpretaciones modeladas a tiempos históricos específicos y por supuesto a territorios con hombre y mujeres determinadores de su propia cultura. Una de tantas definiciones que podrían argumentar esta postura está cuando Umberto Eco (1968) asoma la posibilidad de entender que la cultura es comunicación, que se construye a partir del intercambio de información.

Igualmente García Canclini (1982, p.20) concibe por cultura todo aquello que es producido por el hombre, sin que importe su grado de complejidad y el desarrollo logrado, reproduciendo códigos, símbolos que se transmiten, se legitiman y en consecuencia de adoptan como parte del ejercicio de satisfacer las necesidades básicas del ser.

Dentro de este contexto de ideas donde la cultura en si misma exige su constante evolución, transformación y disertación, los procesos de transculturación, aculturación e interculturación podrían ser considerados parte de la dinámica cultural, sin prejuicios valorativos. Es decir, si la cultura es producto de la evolución del conocimiento humano en su función adaptativa y es trasmisible, el sujeto cultural será el portador del conocimiento cultural, por tanto buscará los mecanismos de transportar su ser y su hacer.

Lo singular y maravilloso de entendernos parte de la historia de la humanidad es que nos ayuda a conocernos más allá de las fronteras de nuestra propia historia, que es también historia hegemónica común universal como un eje indiscutible de nuestra multiculturalidad, que se ha construido sobre la traza de procesos, que bien pudo categorizar el cubano Fernando Ortiz en su libro Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (1987), donde pretendió describir a la transculturación como un proceso de intercambio cultural simbólico muy puntual que se ha verificado abiertamente en nuestro continente, donde el hecho migratorio en general ha jugado el rol principal.

En otro sentido no tan favorable, aunque la historia misma lo ha legitimado, procesos culturales hegemónicos, donde la dominación de uno prevalece sobre un otro inferior, la aculturación entendida como una imposición de rasgos culturales ajenos a un grupo común determinado produce efectos de reedición de los códigos adaptativos de origen cultural, en contraposición del diálogo respetuoso que se espera de un intercambio de códigos culturales, de acuerdo mutuo o de entendimiento alterno, que bien define la interculturalidad sobre la base de la alteridad.

El posible “otro” en proceso de construcción

Sobre el patrimonio cultural nuestro americano otro pesa una cultura autentica, producto de procesos activos de transculturación, aculturación e interculturación en ejercicio de vida del sujeto cultural nuestro americano, que define su patrimonio común y no común que los identifica.

Reconocernos solamente en la relación sujeto-sujeto, de igual a igual no es suficiente, porque cada sujeto cultural es diferente, por lo tanto cada sociedad o estado nación tiene una forma de concebirse de acuerdo a su propia historia y su territorio. Vernos en lo “extraño” del otro como un factor de interculturalidad desde la ética de valores, es dar un paso en la aceptación dentro de la diversidad, así no los muestran Martínez y Hernández (2014) con su propuesta de ética intercultural y educación para la integración latinoamericana, donde el orgullo de ser se puede lograr a través de una constante interacción de convivencia y reconocimiento mutuo.

Como un cierre no definitivo de esta disertación, se comparte la reflexión sobre la definición de identidad bajo la premisa de la filosofía clásica, que dice: “no hay un “yo” hasta tanto un “tu” no me llame, invitándome a reconocer mi identidad y su diversidad” (Daros, 2005). Vernos en el espejo del otro donde reconocer lo que nos hace distintos, pero idénticos a la vez, es la concertación que anima la construcción de la categoría emergente “patrimonio cultural nuestro americano otro”, en su máxima expresión de autenticidad y diversidad, producto asumido de la interculturalidad histórica de los muchos procesos migratorios que se han vivido en el continente. Esta investigación continua.

Bibliografía consultada

Daros, W. (2005). *El problema de la identidad. Sugerencias desde la filosofía clásica*. Revista Invenio. N° 14. Junio. Pp. 31-44. Disponible en: <https://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/el-problema-de-la-identidad-en-la-filosofia-clasica.pdf>

Eco, U. (1968). *La estructura ausente: Introducción a la Semiótica*. Barcelona: Editorial Lumen

García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas

González Ñ, V. (2007). *La crítica cultural latinoamericana y la investigación educativa. ¿Hacia una integración desde abajo? Algunas reflexiones para la discusión*. Tesis doctoral. Caracas: Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez

Larraín, J. (1994). *La identidad latinoamericana. Teoría e Historia*. Revista Estudios Públicos. N° 55. Chile: Centro de Estudios Públicos, Pp. 31-64. Ensayo en línea disponible: <https://www.cepchile.cl/la-identidad-latinoamericana-teoria-e-historia/cep/2016-03-03/184906.html>

Martínez, M. y Hernández C. (2014). *Ética intercultural y educación para la integración latinoamericana*. Revista Electrónica de Humanidades, Educación y

Comunicación Social (REDHECS). Maracaibo: Universidad Rafael Belloso Chacín (URBE). Disponible en: www.publicaciones.urbe.edu

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal Ediciones.

_____ (2007). *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*. Pp25-46 en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (compiladores). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad javeriana, Instituto Pensar.

_____ (2009). *La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)*. *Crítica y Emancipación*, (2): 251-276. Primer semestre.

Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho

**Narrative Legacies of Migration:
Representations of Franco-Jewish Memory Work**

Yvonne Völkl
Department of Romance Studies, University of Graz
Austria
yvonne.voelkl@uni-graz.at

Introduction

Since its beginnings, Quebec's literary landscape has been shaped by immigrants, among whom also a small group of authors of Jewish origin can be detected (cf. Chartier 2003). From their first arrival onwards after the Conquest of 1763 until the late 1950s, a large part of the Jewish immigrants settled in Montreal and adopted English as their second language while their mother tongue stayed for a long time Yiddish due to their Eastern European (Ashkenazi) origin. In their new home, they preferred English because the Anglo-Protestant community of Montreal was more open to the newcomers and made more efforts in integrating them than the more self-contained Franco-Catholic community. Moreover, a socio-economic reason lies behind the choice of the Jewish immigrants to have had their children educated in English and not in French (cf. Croteau 2010). As a result, renowned Jewish writers, such as Mordecai Richler, recently deceased Leonard Cohen, or Abraham Moses Klein, emerged out of an English-speaking environment. Only from the middle of the 20th century onwards, when francophone Sephardic Jews from North Africa and the Middle East arrived in Canada did this linguistic segregation start to crumble and a tentative approach between the Franco-Canadians and the Jewish community took place (cf. Robinson 2010, 33-34).

Such as there emanated writers from the anglophone Jewish community, there arose several authors from the French-speaking Jewish community, as well. Among the contemporary Sephardic novelists, who immigrated to Canada, are Naïm Kattan (born in Iraq), Pierre Lasry (Morocco), Victor Teboul (Egypt) and Marc-Alain Wolf (France). Additionally, two authors of Ashkenazi descent, Monique Bosco (Austria) and Régine Robin (France), have chosen French as their language of expression due to their education in the French school system. Since their arrival in Canada, these six authors have published many fictional oeuvres which recurrently describe migrants' lives. The twelve novels discussed in the following analysis feature Jewish characters belonging to the first- or second-generation of immigrants, whose departure from their homeland was imposed on them by conflict, persecution or human rights violations. Undoubtedly, they would have remained in their mother countries, if destiny had allowed them to because starting all over in an unfamiliar place, language, and culture is very challenging for all protagonists, who often have to meet these challenges on their own. Just like beginning a new life after the end of a long and loving partnership, beginning a new life in an unknown, sometimes hostile environment is accompanied by an array of feelings, such as regret, anger, and mourning. For the characters who fled from a conflict situation and persecution in their home countries, the migration trajectory leads to a socio-cultural uprooting and entails the destabilization of their identity. Particularly after the experience of war situations, many suffer from the physical and psychological harm or even show signs of post-traumatic stress disorder. However, every migratory movement also contains a potential for reinvention and rebirth. Yet, before the characters can possibly revive and lead a self-determined life, they need to overcome the aftermath of their forced migration by undertaking some kind of memory work, meaning that they need to look back into their own past, review past events, and include these events into their life story.

As will be demonstrated in the following, many of the first- and second-generation immigrants portrayed in the novels, attempt to (re-)organize the events of their past through autobiographical narration in order to place them within a broader context, give meaning to their experiences, and (re-)construct a coherent self-identity.¹ Given the centrality of the protagonists' memory work, the article is divided into four parts: The first part will reveal that memories of the past envelop the characters at specific moments of their lives; the second that these memories revolve around similar thematic categories. The third part will illustrate

that the memory work developed by the protagonists is accompanied by specific narrative strategies which are employed to highlight the memory process. Finally, the role of the francophone Jewish novels within Quebec's collective memory will be discussed.

Turning Points

In all novels, a very specific moment in the life of the protagonists initiates their memory work. These moments can also be called 'turning points,' which according to Ansgar Nünning and Kai M. Sicks are "those points of decisive moments at which a very significant change occurs, e.g. a change of direction or motion. Cases in point would be, for example, the 'turning point of [a] career' or the turning points in a war" (2012, 3). Within the Franco-Jewish novels, all turning points emerge unexpectedly, thereby unsettling the life of the characters, destabilizing their mental health, and potentially leading to an identity crisis. Strikingly, these turning points occur more often to the age group of middle-aged protagonists, who seem more receptive to such changes because, at this age, people tend to become more and more aware of the passing of time as well as of biological, psychological, and social changes such as fatigue, illness, and ageing (cf. Bellefleur-Raymond 2003, 14, 23).

The turning points exposed in the francophone Jewish novels, revolve around three areas: first, the changing of personal circumstances; second, the loss of a beloved person; and third, around the perception that the end of life is approaching. In *Adieu, Babylone* (Kattan), *La fiancée promise* (Kattan), *La Québécoise* (Robin) as well as in *Que Dieu vous garde...* (Teboul), it is the recent immigration and the occurring sense of displacement, which provoke the retrospection of the characters. In *Le veilleur* (Kattan), it is the new role of the protagonist as grandfather and, in *La célébration* (Kattan), it is the character's midlife crisis which create a need for the reflections upon the past and bring them back to their religious belief system. In *La lente découverte de l'étrangeté* (Teboul) and in *Kippour* (Wolf), the propulsion for the retrospect is triggered by the loss of the mother, in *Don Juan et les moulins à vent* (Lasry) by the death of a beloved person, and in *La femme de Loth* (Bosco) by the sudden end of a long love affair. Finally, the characters in *Charles Lévy, m.d.* (Bosco) and in *Sauver le monde* (Wolf) delve into the past while facing their own mortality.

The experience of such an unprecedented situation challenges the self-perception of the protagonists and pushes them into new unforeseen directions. As a result, the turning point within the novels is the moment that encourages the characters to begin with their memory work, thus reflecting upon their past, present, and future. With this memory work, which covers either parts or the entirety of their lives, they attempt to figure out, how the events of the past fit into the broader context of their lives and, eventually, how they became the person they are today. By means of the narrative reconstruction of their personal stories or, what Jerome Bruner (1993) termed the 'autobiographical process', they seek to construct and reconstruct the meaning of their life. If successful, this memory work leads them to detect their true selves in this very moment of reinterpretation and to (re-)gain their biographical continuity. Ideally, they understand how the events of the past led to the present situation and are able to draw a direction for their future.

Since memories "are not preserved as encoded information but are constantly reconstructed" (Assmann 2003, 15) in the process of remembering, the 'autobiographical process' relies on the person who remembers. Therefore, one needs to take into account that the autobiographies arising from the memory work are always subjectively constructed and adapted by the remembering person who modifies, supplements, or even falsifies its

fragments. Moreover, the narrative representation of memories is always connected to the present situation of the person undertaking the narrative reconstruction of his/her life, entailing that the life story told today varies most likely from the one reconstructed in five or ten years. In the end though, the question of authenticity does not matter because in order to be able to find a new meaning in life, what counts is to go through this painful phase and work of reminiscence in order to find some kind of sense and acceptance in all what happened (cf. Bruner 2001, 29).

Memory Categories

What kinds of memories are retrieved out of the memory work is always subject to the person looking back. In this light, the memories of the characters in the francophone Jewish novels also vary from case to case, but can be grouped around the following four main thematic categories. In the first place, many retrospectives revert exclusively to, or at least touch upon, the characters' childhood and adolescence. Destabilizing experiences such as war or emigration occurring during these periods are often suppressed, but, since these are the most formative years in a person's life, it is essential that the characters recall them in order to be able to reestablish a coherent identity. Second, many protagonists bring to mind their memories of the different stages of the migration journey, which for some took several years until completion. As a result, they also refer to the first encounters and experiences in their new home. In this regard, it stands out that the migration trajectories repeatedly led the Jewish protagonists to the urban spaces of Montreal or New York, which already offered infrastructure or philanthropic organizations on which the immigrants could rely on (cf. Mata Berreiro 1999, 256).² In the third place, some characters reflect on their developmental path along the Jewish religion. Although most of them present themselves as being non-religious or as having detached themselves from Judaism in the course of their life, for some protagonists their Jewish roots become a central point of reference and a place of emotional support after having experienced a significant turning point in their later life. In the last place, the reader encounters characters in their 'Third Age' (cf. Laslett 1991), who are consciously facing physical, psychological, and social changes due to their advancing biological age. As they try to come to terms with the fact that their life will eventually end and that this end comes into reach, they recall important moments of their life and imagine how they want to be remembered by posterity. Their memory work not only helps them to build a coherent biography, but also – and what is even more important – to accept this approaching end.

Whether the protagonists concentrate more on their earlier or later memoirs, whether they have experienced the migratory movement in person or are only children of migrants, all characters also explain either the moment or reason of the departure from their homeland. For example, in *La femme de Loth* (Bosco), *Charles Lévy, m.d.* (Bosco), and in *La célébration* (Kattan) the advent of the Second World War urged the main character's parents to escape the Nazi regime and to seek shelter in Montreal. Likewise, in *Le veilleur* (Kattan) the family of the main character fled Bagdad to find a new home in New York. In *Adieu, Babylone* (Kattan) and *La fiancée promise* (Kattan), the aftermath of the Second World War prevented the protagonists from reestablishing in Bagdad after having studied some time in Paris. In 1956, the Suez canal crisis caused the emigration of Egypt's Jewish community and consequently the family of Maurice Ben Haïm, the protagonist in *Que Dieu vous garde ...* (Teboul) and in *La lente découverte de l'étrangeté* (Teboul). In the last novel examined, *Sauver le monde* (Wolf), the Balkan Wars of the 1990s prompted the emigration of the female main character to Montreal, where she encountered her Jewish savior.

Narrative Strategies

Since no text can imitate the authentic experience of remembering, Michael Basseler and Dorothee Birke (2005) have coined the expression *mimesis of memory*. Building on Gérard Genette's structuralistic and Paul Ricœur's heremeneutic concept of *mimesis*, they refer with this expression to those literary works generating "the illusion of an imitation of the process of remembering [...], rather than merely featuring a narrator or character who comments [*italics in the original*] on memory" (Birke 2006, 209-210). In other words, although the act of remembering itself cannot be reproduced genuinely within a written text, at least an illusion of the *mimesis of memory* can be staged with the help of specific narrative techniques. Through diverse depictions of memory processes, varying degrees of the *mimesis* illusion of these processes of remembering can be gathered within a story. Two prerequisites precede the occurrence of the *mimesis of memory*: on the one hand, a text can only stage the act of remembering if it displays a subjective center of perception from the beginning onwards. On the other hand, it needs to have at least two levels of narration, for example, a 'first narrative' and an embedded subordinate narrative³ (cf. Basseler and Birke 2005, 124-125).

In most Franco-Jewish novels, the main characters narrate their own story; or expressed differently: The story is told from the point of view of a first-person narrator or a narrating I. Whenever this narrating I recalls episodes from the past, it converts into a remembering I. While narrating and remembering I are located on the first narrative level, his/her memories are located on an anachronistic subordinate narrative level and appear to either rise intentionally or unintentionally. Whereas a person can retrieve and reconstruct the former on purpose, the latter are stored detached from the consciousness and arise unexpectedly as in Marcel Proust's famous episode of the *madeleine*, in which a vivid childhood memory is triggered by the taste of a cake dipped in some tea.

Many of the memories evoked by the protagonists within the novels are narrated in the past tense (*passé simple*, *passé composé*, *imparfait*), which can be ascribed to their bygone character. When the images of the past episodes appear in their chronological order, from birth to adolescence to adulthood, the character has usually constituted his/her biographical continuity, as to a certain degree in Naïm Kattan's novels *Adieu*, *Babylone* and *Le veilleur*. If however, the narrative coherence breaks down, the narrator might not have completely assimilated the events of the past until the very moment of remembrance and narration. At the level of discourse, this lack of biographical continuity reveals itself either when the past is told in the present tense, when it is not presented chronologically, or when the narrator jumps quickly between present perspective and past consciousness, as in the two novels by Monique Bosco *La femme de Loth* and Charles Lévy, m.d. When communicating events of the past, two different kinds of perspectives also may come forward in a novel: Whenever the reminiscences of the first-person narrator are narrated from the perspective of the younger self of the narrator, an experiencing I emerges on the subordinate narrative. If, in contrast, the memories of the past are told from the perspective of the older, more experienced I, a remembered I emerges (cf. Basseler and Birke 2005, 137-138).

The following illustration of the discursive levels in *La femme de Loth* shall help to visualize these narrative structures: The arrows between the present and the past level signal the frequent back and forth between the present moment of remembrance (first narrative) and the past episodes (subordinate narrative). Together with the broken time line on the past level, they further indicate the non-linear representation of the past events within the story, meaning that the main protagonist lacks any biographical continuity at the moment of narration.

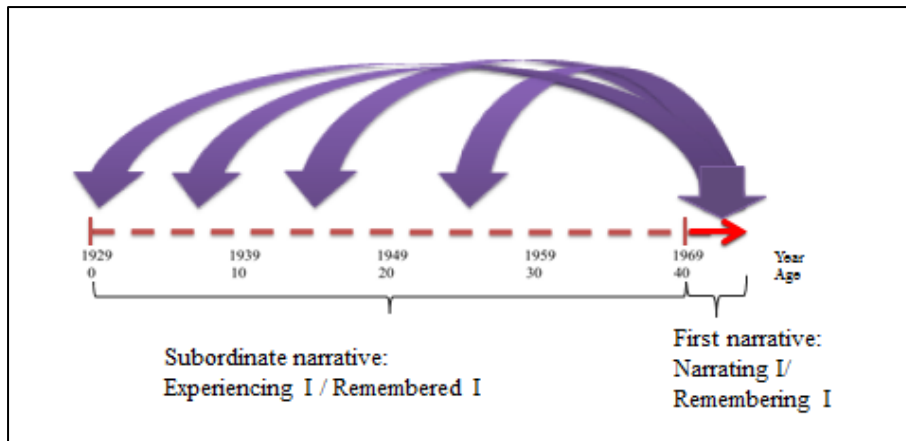


Illustration 1: Discursive Levels in Monique Bosco's *La femme de Loth*.

The subsequent two examples, also drawn from *La femme de Loth* and followed by their English translations drawn from *Loth's Wife*,⁴ shall help to differentiate the two perspectives of experiencing and remembered I which occur when the narrator recalls her memories:

1) Vingt fois, elle [la mère] insistait : 'Tu seras gentille. Polie. Tu ne lui [à la grand-mère] feras pas de peine. Tu ne diras rien.

- Rien de quoi ?

- De ce que tu manges, par exemple.

- Mais je mange ce que vous me donnez.'

Maman soupirait : 'Dis-en le moins possible.' (Bosco 2003, 24)

Over and over she [my mother] kept telling me, 'You'll be good. You won't bother her [the grandmother]. You won't say anything.'

'Anything about what?'

'About what you eat, for instance.'

'But I eat whatever you give me.'

Mother sighed. 'Say as little as you can.' (Bosco 1975, 17)

2) Je m'aperçois que j'ai oublié, perdu à jamais les moments les plus précieux et marquants de ma vie. (Bosco 2003, 27)

I see that I have forgotten and lost forever the most precious and apocalyptic moments of my life. (Bosco 1975, 20)

The first example represents an experiencing I within a remembered dialogue that is, except of the first and last line, not marked by any introductory word. In between, the turn-taking is indicated by a dash only (and by quotation marks in the English translation). In this dialogue between the narrator as a child and her diseased mother, the narrator (remembering I) adopts the limited vision of her younger self. This childhood voice comes to life when she unexpectedly delves deeply into the past. Consequently, the reader gains the impression that she is once again 'experiencing' the conversation with her mother, which she is actually just about to remember. Such episodes, of course, can also be much longer than the extract above. In general, one can notice that the narrator focuses on his/her younger self, which results into the fact that the reader tends to forget about the older, more experienced narrator. Thus, the presence of an experiencing I is suggested by three typical characteristics: the remembering I seems absent, memories are suddenly observed in the present tense, and dialogues are

accompanied less frequently by introductory verbs or even stay unmarked. The narration of past episodes in the historical present and the tendency to present them in dramatic mode render the memories more lively and topical, and simultaneously create the impression that the narrator remains enveloped in his/her past story.

The second example illustrates a different way for the narrator to tell her own past, namely through the perspective of a remembered I. In contrast to the first example where the focus is exclusively on the experiencing I of the past, the focus is now on the narrator and her younger self at once. The reader has the feeling to perceive two stories at the same time – the story from the past and the story from the present, from where the narrator tells her story, meaning that the reader is exposed to a double focalization. This is due to the fact that the first-person narrator makes use of a ‘rhetoric of memory’ (cf. Löschnigg 1999) by stating that she has forgotten and lost forever some memories of her life. Additionally, the reader of this novel is also confronted with frequent changes between the first and the multiple past narratives, so that one cannot forget about the fact that an older female voice is narrating her past. In general, a remembered I emerges as a result of the double focalization on an old(er) and a young(er) I, which is depicted by commentaries of the narrator as well as a back and forth between past and present. With evaluative formulations, such as ‘I see that I have forgotten...’, or ‘Today, I know that...’, the narrator demonstrates the expanded knowledge s/he has at the moment of remembrance and narration. Such a rhetoric of memories occurs every time when the narrator explicitly articulates that s/he remembers, that s/he does not recall clearly anymore or that s/he has forgotten about something at all.

Seen under this angle, example number one is actually more like a mixture of both, experiencing and remembered I, since it is too short for the reader to forget about the fact that the autobiography is told by an older, more experienced first-person narrator. In fact, just like the narrator in *La femme de Loth* jumps between past and present events, she similarly jumps between the perspectives of experiencing and remembered I on the past level. As a matter of fact, the mimesis illusion of the memory processes very often varies throughout the novels examined, and so the degree of the mimesis of memory can only be indicated as high, middle, or low for each novel.

Individual Memory Work and Collective Memory

As I tried to show, the novels of francophone Jewish migrant authors are characterized by the theme of memory, in both content and form. Due to their intensive memory work, these novels bear a large testimonial value, as has been highlighted by literary critic and writer, Anne Elaine Cliche, in the preface to the anthology of Sephardic writers in Quebec, *L’Anthologie des écrivains sépharades du Québec* (2010):

Dans ces écritures de la mémoire, l’identité juive est parcourue, décrite, ancrée dans les décors, les fêtes, mais aussi dans l’angoisse et la résistance.

L’Histoire joue un rôle important dans ces productions romanesques que l’on apprécie aussi pour leur valeur de témoignage. (Cliche, in Bensoussan 2010, 25)

[In these literary works of memory, Jewish identity is traced, described, and anchored in the setting, the celebrations, but also in anxiety and resistance.

History plays an important role in these literary productions which are also appreciated for their testimonial value (my translation)].

In this foreword, Cliche attributes a testimonial value to writings by Sephardic authors – Naïm Kattan, Pierre Lasry, Victor Teboul, and Marc-Alain Wolf from the current study –, but

this value is also inherent to the works of Monique Bosco and Régine Robin. Through the representation of specific trajectories of Jewish first- and second-generation immigrants to North America, all the novels examined, not only provide a personalized picture of different migration trajectories, they also offer explanatory information in French language on the historical context for different migratory movements that took place in the course of 20th century. Furthermore, they provide an overview of the development and integration of the francophone Jewish community in Montreal. The texts reveal specific social structures present within the city of Montreal – particularly, between the 1960s and 1980s – and demonstrate how the French-speaking Jewish newcomers were received by the societies already well established there: the Franco-Catholics, the Anglo-Protestants, as well as the Anglo-Jewish communities. Finally, for a reader unfamiliar with Judaism, some novels also permit an insight into the cultural and religious practices and places prevalent within Montreal's Jewish communities.

As it appears, Ottmar Ette's conviction that "there is no better, nor any more complex access to a community, to a society, to an epoch and its cultures, than literature" (2016, 4), is more than accurate for the novels examined. Due to their transareal and transcultural qualities, the francophone Jewish novels allow "to reach people and be effectual even over great spatial and temporal distances" (ibid.). However, regarding the impact of the novels on Quebec's collective memory, it must be noted that Quebec's society has neglected the literary work of its Jewish citizens for a long time. Although the works of Monique Bosco, Naïm Kattan and Régine Robin have been studied repeatedly, most of these studies do not give room to their Jewish aspects – although one might also ask why should they? An increasing interest in Jewish culture and literature in Quebec is only perceptible since the end of the millennium; this interest has resulted in a large number of seminars and publications dedicated to the development and history of the local Jewish communities. For instance, in 2010 for the first time, were published an anthology of Sephardic writers in Quebec (cf. Bensoussan 2010) and a French language collection tracing the history and issues relevant to Jewish communities in Montreal (cf. Anctil and Robinson 2010).

In conclusion, the francophone Jewish novels examined within this article, allow a recording of the collective memory of the Franco-Jewish community in Montreal, as well as the transmission of the francophone Jewish collective memory to other collective memories, like those of Quebecers. Provided that these novels are read by a multitude of people, they can influence and even alter the collective memory of their readers in order to acknowledge the contributions of the francophone Jewish community to the development of the Canadian society. The English novel *Obasan* (1981) by Joy Kogawa may serve as an example for a case to follow. Since this book has been incorporated into school textbooks, young Canadians learn about the internment of Japanese-Canadians on Canadian soil during the Second World War. Yet, it still remains to be seen whether any of the francophone Jewish novels will be introduced into the Quebec school curriculum because, so far, only Robin's novel as an example of migrant literature at large was detected in a few textbooks.

Bibliography

Bosco, Monique (1977) Charles Lévy, m.d. Montréal: Quinze.

(2003) *La femme de Loth*. 1st ed. 1970. Montréal: Bibliothèque québécoise.

(1975) *Lot's Wife*. 1st ed. 1970. Translated by John Glassco. Toronto: McClelland and Stewart.

Kattan, Naïm (1983) *La fiancée promise*. Montréal: Hurtubise HMH.

(1997) *La célébration*. Montréal: L'Hexagone.

(2003) *Adieu, Babylone: mémoires d'un Juif d'Irak*. 1st ed. 1975. Paris: Albin Michel.

(2009) *Le veilleur*. Montréal: Hurtubise HMH.

Lasry, Pierre (2008) *Don Juan et les moulins à vent*. Montréal: Éditions Du Marais.

Robin, Régine (1993) *La Québécoise*. 1st ed. 1983. Montréal: XYZ.

Teboul, Victor (1999) *Que Dieu vous garde de l'homme silencieux quand il se met soudain à parler*. Montréal: Les Intouchables.

(2002) *La lente découverte de l'étrangeté*. Montréal: Les Intouchables.

Wolf, Marc-Alain (2006) *Kippour*. Montréal: Triptyque.

(2009) *Sauver le monde*. Montréal: Triptyque.

Secondary Literature

Anctil, Pierre and Robinson, Ira (eds) (2010) *Les communautés juives de Montréal. Histoire et enjeux contemporains*. Sillery, QC: Septentrion.

Assmann, Aleida (2003) "Three Stabilizers of Memory: Affect – Symbol – Trauma." In Udo J. Hebel (ed.) *Sites of Memory in American Literatures and Cultures* (pp. 15–30). Heidelberg: Winter.

Basseler, Michael and Birke, Dorothee (2005) "Mimesis des Erinnerns." In Astrid Erll and Ansgar Nünning (eds) *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven* (pp. 123–47). Berlin: de Gruyter.

Bellefleur-Raymond, Denise (2003) *Trois défis du mitan de la vie*. Montréal: Fides.

Bensoussan, David (2010) *Anthologie des écrivains sépharades du Québec*. Montréal: Éditions Du Marais.

Birke, Dorothee (2006) "Mimesis of Memory: Representation of Time in Guy Burt's Novel *The Dandelion Clock*." In Ansgar Nünning, Marion Gymnich and Roy Sommer (eds) *Literature and Memory* (pp. 209–22). Tübingen: Francke.

Bruner, Jerome (1993). "The Autobiographical Process." In Robert Folkenflik (ed.) *The Culture of Autobiography* (pp. 38–56). Stanford, CA: Stanford University Press.

(2001) "Self-Making and World-Making." In Jens Brockmeier and Donal A. Carbaugh (eds) *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture* (pp. 25–37). Amsterdam [et al.]: Benjamins.

Chartier, Daniel (2003) *Dictionnaire des écrivains émigrés au Québec. 1800-1999*. Québec: Éditions Nota bene.

Croteau, Philippe (2010) "La communauté juive et l'éducation à Montréal: l'aménagement d'un nouvel espace scolaire (1874-1973)" In Pierre Anctil and Ira Robinson (eds) *Les communautés juives de Montréal. Histoire et enjeux contemporains* (pp. 65–91). Sillery, QC: Septentrion.

Ette, Ottmar (2016) *TransArea. A Literary History of Globalization*. Berlin: de Gruyter.

Genette, Gérard (1980) *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Ithaca, NY [et al.]: Cornell University Press.

Kogawa, Joy (1981) *Obasan*. 1981. New York [et al.]: Anchor Books, 1994.

Laslett, Peter (1991) *A Fresh Map of Life. The Emergence of the Third Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Löschnigg, Martin (1999) "'The prismatic hues of memory'. Autobiographische Modellierung und die Rhetorik der Erinnerung in Dickens' *David Copperfield*." *Poetica* 31, 1-2, 175–200.

Mata Barreiro, Carmen (1999) "Regard immigrant sur la ville et voix immigrantes dans la ville. Témoignages littéraires." In Lucie K. Morisset, Luc Noppen and Denis Saint-Jacques (eds) *Ville imaginaire, ville identitaire: échos de Québec* (pp. 53–67). Québec: Éditions Nota bene.

Nünning, Ansgar and Sicks, Kai M. (2012) "Turning Points as Metaphors and Mininarrations: Analysing Concepts of Change in Literature and Other Media." In Ansgar Nünning and Kai M. Sicks (eds) *Turning Points: Concepts and Narratives of Change in Literature and Other Media* (pp. 1–28). Berlin [et al.]: de Gruyter.

Ricœur, Paul (1984) *Time and Narrative: Vol. 1*. 5th ed. Chicago, Ill. [et al.]: University of Chicago Press.

Robinson, Ira (2010) "Le judaïsme à Montréal." In Pierre Anctil and Ira Robinson (eds) *Les communautés juives de Montréal. Histoire et enjeux contemporains* (pp. 23–37). Sillery, QC: Septentrion.

Völkl, Yvonne (2013) "L'arrivée en ville. La découverte de Montréal dans la littérature migrante juive au Québec." In Anne Brüske and Herle-Christin Jessen (eds) *Dialogues transculturels dans les Amériques: Nouvelles littératures romanes à Montréal et à New York* (pp. 185–98). Tübingen: Narr.

Vökl, Yvonne (2016) „Narrative Lives: Literary Self-Making in Quebec’s Francophone Jewish Migrant Literature“. In *Archiwum Emigracji* 2014 [2016], n°1-2 (20-21), Toruń, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 140-153.

-
1. A more detailed analysis of the self-narration as a way of reconstructing one’s identity in fiction can be found in my article “Narrative Lives: Literary Self-Making in Quebec’s Francophone Jewish Migrant Literature” (Vökl 2016).
 2. For a detailed description of urban Jewish immigration in three of the discussed novels, namely Kattan’s *La fiancée promise*, Robin’s *La Québécoise*, and Teboul’s *Que Dieu vous garde...*, refer to “L’arrivée en ville. La découverte de Montréal dans la littérature migrante juive au Québec” (Vökl 2013).
 3. The term ‘first narrative’ was coined by Gérard Genette who used this term to designate any “temporal level of narrative with respect to which anachrony is defined” (Genette 1980, 48).
 4. Among the novels of the discussed corpus, only two have been translated into English, of which Monique Bosco’s *La femme de Loth* into *Loth’s Wife* and Régine Robin’s *La Québécoise* into *The Wanderer*.

Memorials of Migration: Public Monuments, Identity, and the Patronage of Syrian and Armenian Communities in Argentina

Caroline Olivia M. Wolf
Ph.D. candidate, Rice University
Instructor, New York University Buenos Aires
United States
oliviawolf1979@gmail.com

Introduction

At the turn of the twentieth century, Argentina experienced a wave of mass migration that dramatically transformed the racial, urban and architectural environment of the southern cone. Although the majority of migrants arrived from Europe, Arabic- and Armenian-speaking immigrants from the Eastern Mediterranean also arrived as early as the 1860s. This paper focuses on two of the earliest public monuments sponsored by these communities in nation's capital– the Monumento de los Residentes Sirios a La Nación Argentina [Monument of the Syrian Residents to the Argentine Nation], raised for the 1910 Centennial celebrations, and the Monumento a los martires armenios [Monument to the Armenian Martyrs], inaugurated decades later in 1961. The role of these memorials as a response to nationalist discourses and means of crafting public identity is highlighted. This text also outlines important interfaith networks and ethnic allegiances expressed in the patronage of modern and contemporary monuments by Syrian and Armenian communities in Argentina today.

By examining these works through the lens of art history, public sculpture and architectural patronage surfaces as a powerful tool to rebuild and re-shape rapidly shifting collective identities during the politically turbulent decades of the twentieth century. While a myriad of monuments have been raised across Argentina, the following case studies of Syrian and Armenian memorials in the capital embody strategies to construct a positive public image during critical political moments. The visual languages inscribed in these works present diverse transnational identities within the urban fabric.



Fig. 1: Monument of the Syrian Residents to the Argentine Nation. Photo by the author, 2017.



Fig. 2: Monument to the Armenian Martyrs. Photo by the author, 2017.

Immigration Overview

Migration from the Ottoman provinces to the Americas was spurred by push-and-pull factors in the mid-nineteenth century. Argentina's desire to populate the nation was a cornerstone of "the Generation of 1880," a group of intellectuals associated with President Sarmiento. While Argentina's early open door policies encouraged northern European migration, the majority of arrivals came from the Southern Mediterranean, particularly Italy, Spain and France (Devoto, 2003; Bailey & Miguez, 2003; Moya, 1998). Scholars estimate that Eastern Mediterranean migrants from the provinces of Greater Syria comprised roughly the fourth largest immigrant group in the nation (Civantos, 2006c: 7).

Syrian migrants first arrived in the Americas primarily seeking economic opportunity (Khater, 2001; Balloffet, 2016). Ethno-religious conflict was also a major factor. Under Sultan Abdülhamid II, periodic massacres of certain Christian minorities—specifically Armenians and Assyrians—were initiated in 1822. The Crimean War, conflicts between Druze and Maronite Christians in Mount Lebanon and Damascus circa 1860, and the 1890 collapse of the Lebanese silk industry incited further migration. In 1908, the Young Turk revolution overthrew Sultan Abdülhamid II, but the incumbent Committee of Union and Progress ultimately restricted religious freedoms and imposed obligatory non-Muslim military conscription. Between 1888 and 1914, an initial 104,000 immigrants from Levantine and North African regions were recorded to have settled in Argentina (Klitch, 1992c: 243). Klitch and Lesser, among other scholars, argue the numbers were actually far higher due to discrepancies in ship passenger records and arrivals via land routes from Uruguay and Brazil.

The immigration of Armenians from the Eastern Mediterranean was powerfully tied to their targeting in ethno-religious eradication campaigns in the Ottoman Empire. As Nelida Boulgourdjian-Toufeksian and Juan Carlos Toufeksian have shown, Armenian immigration to Argentina occurred in three major waves: the first, from 1909 to 1914 spurred by the massacres in Adana, Mersin and Tarso of Western Armenia, with a second wave from 1923 to 1930 due to the 1915-1917 massacres and the signing of the 1923 Treaty of Lausana, and a later wave from 1948 to 1960 associated with the Soviet Block and renewed politics targeting the population by the Turkish government. The waves surrounding the most devastating massacres in 1916 reflect movements critical for the survival of Armenian culture (Boulgourdjian-Toufeksian, 2012c: 8, 22).

Allegiances in the Urban Fabric & Architecture

Immigrants from the Eastern Mediterranean provinces of the Ottoman Empire were commonly and problematically labeled “turcos” (or Turks) upon arrival in Latin America, despite their unique regional heritages. The majority of these immigrants established a living as ambulant peddlers, forging trade networks that extended from the capital into the provinces. Historians Bertoni and Arida have identified the earliest socio-economic network of this immigrant community in the capital along Reconquista street between Charcas and Cordoba avenues (Arida, 2004; Bertoni, 1994). Periodicals from the ethnic press, such as the *Diario Sirio-Libanés*, reveal how Armenian and Arabic-speaking immigrants initially lived and worked closely together in this neighborhood, establishing businesses from linen shops to shoe-smiths and jewelers, as well as medical services for the community in the area.

Interreligious networks are also reflected in the institutional architecture of Eastern Mediterranean communities in Buenos Aires. The old “barrio turco” —which today continues to hold the active church and school of San Marón— still shares close social ties with the later developed “barrio armenio” on the south side of Palermo neighborhood, near the intersection of Scalabrini Ortiz and Cordoba avenues. The work of Armenian architect Israel Arslan reflects the strong ties between these communities, via his designs for key buildings of both Armenian and Syrian Orthodox religious centers in the capital. Trained in France, Arslan designed the Armenian mutual aid society known as the Centro Armenio, built in 1932, as well as its flanking cathedral, San Gregorio El Iluminador, inaugurated in 1938 (Toufeksian, 2011; Baldassian, 2009). The buildings display stylistic eclecticism, yet the structural elements of the Armenian cathedral still evoke traditional elements of Armenian medieval churches, such as its cupola, raised on an octagonal drum (Toufeksian, 2011c: 185). These

buildings represent major institutional sites at the heart of Buenos Aires' "barrio armenio"(Boulgourdjian-Toufeksian, 1997; Binayan Carmona, 1974).

Israel Arslan also designed the first Syrian Orthodox church of Antioch in the Argentine capital, demonstrating a network of inter-religious architectural patronage. The church was built to accompany its respective ethno-religious school, known as the Colegio Sirio Libanés. While the school was designed by a different architect, both were located together on Suipacha street in the heart of the old "barrio turco." Featuring a bold art deco façade, the school of the Colegio Sirio Libanés was inaugurated in 1933 (Noufouri, 2004c: 658). Periodicals in the Arab-Argentine press credit the design of this school to the architect Fortunato Passaron and civil engineer Martín Brisuela (Wolf, 2016).¹ Although the school's modern façade is aligned with the street and its pedestrian walkway, its separate church was designed by Arslan and built directly behind the school– hidden from street view and accessible only by way of a corridor from inside the school itself. The religious building shares many eclectic Revivalist elements incorporated in Arslan's Armenian cathedral, such as the pointed neo-gothic windows gracing the apse.² This modern church faithfully maintained the essential structural elements of a basilica-style Syrian Orthodox church, with three aisles separated by pillars, and a nave capped with a central dome. This nave culminated in the narthex and its iconostasis (icon-stand) before the sanctuary, separating from the faithful from the sacred altar behind. The nave, capped with a barrel vault, bears a decorative molding featuring the cross in a repeating pattern.

By the 1940s, the Syrian Orthodox church of Antioch lost possession of this first space of worship and its associated school, due to complications related to a complaint presented before the General Inspection of Justice (Veneroni, Azize & Taub, 2004c: 564). The community then built a new Cathedral near the intersections of Scalabrini Ortiz and Cordoba avenues, designed by engineer Cirilo Nassiff– a member of the community himself.³ Like Arslan, Nasiff represents another close link between Armenian and Arab-speaking communities in Buenos Aires. Indeed, Nassiff served as the construction engineer for the Armenian cathedral (Boulgourdjian-Toufeksian, 1998c: 26). The fact that the Armenian architect Arslan originally designed the first Syrian Orthodox church, and that inversely, Nasiff served as the construction engineer for the Armenian cathedral, testifies to powerful inter-religious ethnic networks between these religiously diverse communities.

Today, the active Armenian and Syrian Orthodox cathedrals still stand near each other in the capital, located blocks apart within Palermo's barrio armenio. Thus, the initial social networks that linked the diverse branches of Ottoman subjects from the Eastern Mediterranean at the turn of the twentieth century, remain intertwined today. These buildings, even the original Suipacha street church, testify to interfaith collaborations among Argentina's diverse Arabic- and Armenian- speaking communities.

A Syrian Monument to Argentina

The Monument of the Syrian Residents to the Argentine Nation (1810-1910) similarly demonstrates the manner in which interfaith networks of former Ottoman subjects collectively sponsored the first public monument by the Eastern Mediterranean community within the nation's capital [Fig. 1]. The statue was inaugurated in honor of the 25th of May Argentine Independence Centennial celebrations before an exuberant crowd in Buenos Aires' Retiro district (Noufouri, 1999; Spinetto, 2010). According to press accounts of the monument's inauguration, children from the Syrian-Argentine school of San Marón sang the

national hymn before the statue and its small plaza along the Paseo de Julio avenue was decorated with Argentine and Syrian banners as the municipal band performed.

The monument featured two bronze figures at 1.5 scale on a granite pedestal bearing its title in Spanish and Arabic. At its base, a bronze fez-capped figure gestures towards the allegory of the Republic above, as bas-reliefs flanking the pedestal bear idealized scenes of immigration. The monument functioned in dynamic dialogue with a larger panorama of Centennial monuments throughout the city, from municipal works honoring Argentina's founding fathers to grandiose donations like Spain's Monument to the Magna Carta and Four Argentine Regions, among others. Together, these monuments established a layered system of public identities by which each community heralded its presence.

Amidst this backdrop, the Monument of Syrian Residents to the Argentine Nation was raised, sponsored by the Pro-Centennial Syrian Commission.⁴ The press circulated the names of prominent members of the commission led by Manuel Manouk, such as Chaher and David, associated with immigrant-owned textile and real estate industries in the capital. These surnames also reflect the religious diversity of the committee. For example, the surname Manouk signals Armenian heritage— a common truncation of the name Manoukian.⁵ In their research on Armenian arrivals via the maritime passenger lists of the Dirección Nacional de Migraciones, Nelida Boulgourdjian-Toufeksian and Juan Carlos Toufeksian recorded the arrival of businessman Manuel Manouk travelling 3rd class from the Levant via Marseilles in July of 1908 (2012c: 61).⁶ Other names on the committee are associated with Maronite, Syrian Orthodox Christian, and Syrian Jewish origins.

The decision for Armenians and other Arab-speaking immigrants to commission the statue together as “Syrian residents” reflect the early stirrings of the fledgling Syrianist movement in Argentina, which advocated for the political self-determination of the Greater Syrian province and ethno-religious regional unity. Steven Hyland and Maria del Mar Logroño Narbona have shown that immigrants in the mahjar— or diaspora— were highly active in promoting new nationalist ideas, including the emergent Syrianist movement (Hyland, 2011; Logroño Narbona, 2010). Indeed, the very title of the monument and its committee served as the powerful embodiment of these new political ideas circulating in the Argentine capital.

While Senator Joaquín V. Gonzalez and the Minister of External Relations graciously accepted the monument on behalf of the president, the Ottoman ambassador to Argentina, Emir Emin Arslán, critiqued its visual program during his inaugural speech. “I would have liked the monument to have been sculpted in a purer arabesque style, a style that today receives universal admiration, that art lovers seek in the beautiful architecture of Granada, Cordoba, and Seville...”⁷ His subtle but noteworthy critique suggests diverging notions of identity and aesthetics held between Syrian subjects in Argentina and their Ottoman colonizers at the time, perceivable in the monument's visual program.

The choice of Italian-born immigrant sculptor, Garibaldi Affani, to create the monument highlights its patron's awareness of Eurocentric artistic discourses. Affani worked prolifically in Argentina, crafting various statues of national leaders as well as bronzes for the interior of the cupola of the national Congress.⁸ During the Centennial era in Latin America, the work of Italian sculptors carried a mark of prestige due to their links to the Roman and Florentine academies. Furthermore, the statue's iconography draws upon Western motifs. The allegory of the Republic, with its cap and laurel wreath, employs classical symbols of liberty and peace. A strong parallel exists between this figure and the Argentine nation's May pyramid,

with its 1856 addition of the allegory of Liberty. Both figures wear classical robes with cap and bare right shoulder— allusions to the goddess Athena. While the May monument holds a spear, the Syrian statue bears a laurel, exchanging a symbol of war for one of peace. Thus, the Syrian reference to the Argentine icon publically expresses transnational allegiance and shared values.

Yet the iconography of the monument reaches beyond the Western. The bronze gentleman at the base sports a suit and fez— a cosmopolitan look known as *ala franga* in the empire. The fez was an emblem of Ottomanism— a complex movement that originally promoted equality of all subjects before the law. Introduced in 1829 under Sultan Mahmud II to replace the turban of Muslim elites with secular headgear, the fez connotes modern processes of homogenization and secularization (Quataert, 1997). Medallions circulated in Buenos Aires incorporating both images of the fez-capped residents and the Syrian monument (Veneroni, 2004c: 326-327). This iconography conveys palimpsest notions of modernity associated with both the symbolic cap and Centennial sculpture. Rather than portray a specific individual, the bronze re-casts its collective patrons from Greater Syria as model, modern migrants.



Fig. 3: Northern frieze, Monument of the Syrian Residents to the Argentine Nation. Photo by the author, 2017.

Fig. 4: Photograph of La Rotunda, Hotel de Inmigrantes y desembarco (fs 4, 186). Colección Witcomb. Archivo

General de la Nación (AGN), Dpto. Doc. Fotográficos. Buenos Aires, Argentina.

The pedestal bears two elaborate pendant port images across narrative, bas-relief bronze plaques. On the southern plaque, load-bearing camels suggest an unspecified Middle Eastern port location. Its strategic ambiguity fosters an inclusive reading, serving as a nod to the diversity of Eastern Mediterranean arrivals. Alternately, the northern frieze displays an idealized scene of immigration to Argentina. The fez-capped men disembarking from an immigrant-laden ship are rendered as distinct individuals [Fig. 3]. A young girl and a veiled woman carrying a baby are distinguished from the masses on the shores. An Argentine gentleman greets arrivals with a handshake. To the right, the allegory of the Republic appears again, leading a Syrian immigrant in *ala franga* attire into a promising horizon, brightened by the anthropomorphized sun of the Argentine flag.

Just above the shoulder of the Argentine allegory appears the silhouette of La Rotunda— the early transitory structure that served to house, register and orient the nation's influx of immigrants at Argentina's port, and precursor to the modern Hotel de Inmigrantes [Fig. 4]. La Rotunda was originally built as a panorama and converted for immigrant processing

purposes (Ochoa de Eguileor & Edmundo Valdés; Swiderski & Farjat, 2000). Its octagonal architecture functioned as a perfect Foucaultian panopticon for the surveillance of immigrant masses, as well as for their medical examination and hygienic assessment (López-Durán, 2018).⁹ The visual reference to La Rotunda upon the migrant monument reflects the diaspora community's desire to access to government-sponsored immigration services that were, in actuality, systematically denied to Arab-speaking migrants during the monument's construction and continued well into the 1930s (Civantos, 2006c:12).

The representation of the immigrant's hotel on the monument references hotly debated discourses surrounding Middle Eastern migration at the time of its inauguration. Scholar Hamurabi Noufouri has identified anti-“turco” debates circulating during the Argentine Centennial at the same timeframe that the monument commissioned by the Syrian residents in Argentina was built. He notes that in September 1910, anti-immigration politicians sought to pass a law banning Arab-speaking migrants entry to Argentina, claiming they belonged “to a race unable to adapt” (Noufouri, 1999). Senator Joaquin V. Gonzalez defended Syrians as “the Europeans of the Orient” before the National Congress. The argument was problematically Eurocentric and also suggests an attempt to infer racial claims of “whiteness”, yet it effectively halted the ban.¹⁰ Such discourses worked hand-in-hand with the visual program and patronage of the first monuments sponsored by Syrian residents in the capital to dispel discrimination and craft a positive public image.

The iconography of the monument also draws powerful allusions to the visual culture produced by international relief organizations during the same era. Private charitable relief networks in France, Britain and North America, such as the American Committee for Relief in the Near East, commissioned illustrated posters and stamps to raise funds and awareness for those afflicted by violence in Armenia, Greece, Syria, and Persia. These items echo the allegorical imagery of Argentina's Syrian monument. One such relief committee poster, featuring the headline “They Shall Not Perish,” depicts a female U.S. national allegory in a protective, maternal role, directly engaged with an allegory for the Near Eastern people— in this case, a young girl. She clings to the North American allegory, wrapped in the U.S. flag and actively posed to defend her Near Eastern charge with sword unsheathed.¹¹ While designed for distinct aims, with the Syrian monument utilizing this imagery to express national allegiance and the poster to spur sentiments of national sympathy and benevolent aid, both used gendered allegory to craft an image of the relationship between Near Eastern minorities and the Americas.

Decades after the inauguration of the Syrian Centennial monument, the regions today known as Syria, Lebanon and Western Armenia emerged as independent nations. Syria and Lebanon would become free from the control of the French Mandates in the mid-1940s. The First Republic of Armenia would be established in 1918, although its early independence efforts would be toppled by the early 1920s with Soviet Russian occupation in July 1921. After decades of struggle, Armenia's independence from the Soviet Union would finally be recognized in 1991. As these political shifts took place within the Middle East, new transnational identities crystallized in the homeland and abroad, with emphasis on distinct Syrian, Lebanese and Armenian heritages. In the context of Argentina, these identities would find plastic expression via modern and contemporary architecture and public sculpture. Social clubs and monuments donated by Argentine Lebanese or Armenian communities across the nation reflect these shifting transnational identities.

A Comparative Approach: Argentina's Monument to Armenian Martyrs

Five decades later, Argentine Armenians would similarly construct the first public monument in the “barrio Armenio.” This memorial stands on the same complex that holds both the Centro Armenia and Cathedral of San Gregorio El Illuminador, designed by the aforementioned Armenian architect Israel Arslan. Protected behind the gated entrance, one finds the Monument to the Armenia Martyrs [Fig. 2]. It was inaugurated in the archbishopric garden directly before the entrance of the church in 1961 (Toufeksian, 2011c: 185).

The work pays homage Armenian Genocide Remembrance Day, April 24th, as well as to the 1,500,000 Armenians massacred by the Ottoman government on 1915 (Toufeksian, 2011; Balassian, 2009). Comprised of white marble, the memorial features a bronze lamp that hangs within a monumental, central niche. The niche itself is framed by rows of crosses that extend into a horizon from which rises Mount Ararat— emblem of the Armenian ancestral homeland. According to biblical tradition, the site is believed to be where Noah’s ark first touched land after the great deluge. Although the mount is geographically situated in Turkey today, it was re-vindicated as one of the central symbols of the national Armenian imaginary, even appearing on the Armenian coat of arms. The mountain is said to be visible from the greater part of the Republic of Armenia, including the capital of Yerevan. A popular adage claims it only reveals its most beautiful profile from the Armenian view. An eagle with outstretched wings —symbol of ancient Armenian dynasties — presides above the inscription on its base, “To the Armenian Martyrs, 1915-1961.” The names of the monument’s donors, Boghos and Siranush Arzoumanian, also appear there.

The niche is flanked by two bas-reliefs rife with symbolic meaning. The western relief bears a quote by 19th-century Armenian writer, Mikael Nalbandian (1829-1866), which translates to, “Of all places, one is death, and only once does a man die, but happy is the one who succumbs so that his people may live free!” The lines come from Nalbandian’s poem, “Song of an Italian Girl.” These words later would form the basis of the Armenian national anthem with some modifications (Bardarkjian, 2000). The appearance of these lines on the Argentine monument testifies to the early circulation of the poem as a national Armenian motif in the Latin American diaspora.

Above the quote, the silhouette of a farmer working an ox-driven plough moves before three titanic, quiver-like shafts of wheat. In the distance, the profile of Mount Ararat again rises. To the right, a row of powerful clenched fists drive swords with handles bearing the Christian cross firmly into the earth. The Eastern relief echoes Nalbandian’s quote in Armenian script and the familiar mountainous landscape. Here, the sword driven into the ground of the western panel becomes activated, drawn for battle in the hands of the dynamic heroic figure on horseback. The figure again is rendered in silhouette, a stylistic quotation of ancient Armenian stone carvings. The cape-clad figure ready for battle remains ambiguous, permitting an open reading emblematic of all Armenians who bravely fought for their people. The nuanced ambiguity of the heroic equestrian figure suggests the certain timelessness of over 25 centuries of conflict endured by the Armenian people. The iconic figure is also evocative of Armenian feudal lords, warrior-kings and saints, like Vartan Mamigonian and Sansunsi David. These warrior figures played a powerful role in the crafting of diasporic identity, circulating in a variety of media from religious murals to the immigrant press, as seen on the cover of the Armenian-Argentine periodical, the *Revista Unidad*.

The construction date of the first Argentine Armenian monument can be linked to important political stirrings in Armenia after Stalin’s death in 1953. At this historic moment, the

Armenian church and people began to reconstruct a sense of collective national identity with renewed vigor under the leadership of Catholicos Vazgen I in 1955.¹² Mass demonstrations took place on the 50th anniversary of the ethnic eradication campaign, and subsequently, the construction of the 1965 Memorial to the Victims of the Armenian Genocide was built on Tsitsernakaberd hill above the Hrazdan Gorge. Dated earlier to 1961, the Argentine Armenian memorial represents an important precursor to the genocide monument in the Armenian homeland as a visual testament to the historic atrocity.



Fig. 5: Monument to the Armenian Genocide, Plaza Ararat. Photo by the author, 2017.

Fig. 6: Jachkar, Palermo Woods. Photo, Archivo del Departamento de Monumentos y Obras de Arte (MOA).

Fig. 7: Gibrán Khalil Gibran, “Garden of Poets,” Buenos Aires Rose Garden. Photo by the author, 2017

Contemporary Echoes in the Diaspora

In 1983, another reference to the Memorial to the Victims of the Armenian Genocide of Tsitsernakaberd hill surfaced in Argentina, located at the Plazoleta Monte Ararat in Palermo (Nogués, 2015). The small plaza again references legendary Mount Ararat and is situated just in front of the Plaza Güemes between the streets of Charcas, Salguero, and Vidt. Nearby, a metallic representation of its emblematic peaks adorns the adjacent public promenade. The plaza lies only a few meters from the Armenian Catholic Cathedral, Nuestra Señora de Narek on Charcas street. The plazoleta and its central monument were constructed by the Armenian Catholic community in honor of the victims of the 1915 massacres [Fig. 5]. The work of architect Pedro Tateossian, it was inspired by the aforementioned Tsitsernakaberd memorial (Toufeksian, 2011). The 44 meter tall memorial in Yerevan represents the rebirth of the Armenian people (Freedman, 2008c: 49). Its twelve slabs positioned in a circle around a central eternal flame represent the twelve Armenian provinces lost to Turkey, reminders of those killed during the eradication campaign (Atabaki & Menhendale, 2009c: 137). On a smaller scale, the Buenos Aires-version of the monument merges the slabs of the Armenian memorial with visual references to the monumental spire of Yerevan, capping each slab with a pointed peak. Each wedge-like slabs is engraved with Armenian imagery, such as jachkar—ornate stone crosses that marked key sites in Armenia since ancient times. On April 24th, Armenian Genocide Remembrance Day, the plaza serves as a site for commemorative acts in Buenos Aires.

The Armenian community has also inscribed the Argentine capital and its provinces with contemporary variations of jachkar [Fig.6]. In the diaspora, jachkar became appropriated as a symbol of identity.¹³ The crosses already served as a pictorial motif in the work of modern Armenian artist, Vardges Sureniants (1860-1921)—credited with the foundation of Armenian

history painting genre and Armenian Artistic Society.¹⁴ The crosses provide powerful elements in his masterworks, such as *After the Massacre* (1899) and *Desecrated Shrine* (1895). These academic paintings depict the stones as witnesses to the slaughter of Armenian priests and women, whose bodies lie strewn before them.

As the Argentine Armenian community grew over the next century, they commissioned jachkars in urban spaces across the country. At least six monumental crosses grace key sites in Buenos Aires and its provinces today (Mourradian, 2013 c: 47-53). For example, a jachkar would be installed on the gated grounds of the Cathedral San Gregorio and Centro Armenio complex, designed by the plastic artist Gaugik Isahaguian and sculpted by Guevorg Rustamaian with the participation of architect C. Scavino. Another was installed inside the Catholic Metropolitan Cathedral of Buenos Aires in 2005, made of white marble brought from San Echmaidzín (Mourradian, 2013c: 47-48). The cathedral's commemoration was painted by artist Anahid Hovhannissian, designed by architect Juan Carlos Toufeksian, and donated by the Unión General Armenia de Beneficencia de Buenos Aires. It represents the first "illuminaries of Armenia", the apostles Saint Tadeo and Saint Bartholomew, and the baptism of King Drtas (Tirítades) by Saint Gregory the Illuminator. Yet another monumental jachkar graces Plaza Armenia in the Palermo Woods at the intersections of Figueroa Alcorta, Tornquist, and Intendente Bunge avenues [Fig. 6]. Brought from Armenia and created by Armenian artist Grigor Baghumyan, it was donated by the Kevork family and Vera Karagozlu.¹⁵ Its dedication reads "Del pueblo armenio al pueblo y gobierno argentino [From the Armenian people to the people and government of Argentina]," highlighting transnational and political allegiances.

Contemporary Arab Argentine monuments were also constructed across the nation. The Argentine Lebanese community raised several monuments to Gibran Khalil Gibran in the capital. An elegant bust of the famed diasporic poet was inaugurated November 30th, 2016 in the Parque Rosedal [Rose Garden] to the north of the city [Fig.7]. The sculpted portrait joined the "Garden of Poets", which honors over 26 famed poets from across the globe. The work was sculpted in Lebanon by Rudy Rahme, an artist holding the exclusive right to reproduce Gibran's works. The homage was organized by the Fundación Nínawa Daher with the support of the Lebanese embassy, and World Maronite Foundation.¹⁶ As noted by the *Diario Sirio-Libanés*, during the inaugural ceremony, deputy Francisco Quintana declared, "The [artwork] is yet another testament to the relationship between our people, and that the grandeur of our nations also depends on giving homage to its great men." These words reflect the important local and global political dimensions of the civic donation.

An additional monument to Gibran Jalil Gibran was inaugurated in 1993 in honor of the 50th anniversary of Lebanese independence at the intersection of Libertador avenue and Republica de Líbano street in the neighborhood of Recoleta. This monument emphasizes architectural form, taking its cue from garden fountains tied to Islamic and Persian traditions. A small portrait of the poet is included on its dedicatory pedestal. Similarly drawing from traditional fountain motifs, the Paseo de la Ciencia y la Cultura árabe [Promenade to Arab Sciences and Culture] was built in 1992 for the 5th centennial of the discovery of America under the auspices of the al-Andalus '92 program. Its inauguration was orchestrated by the Fundación Los Cedros [Cedar Foundation], in collaboration with FEARAB AMERICA (Federation of Arab Entities in America), along the 9 de Julio Avenue between Chile and Independencia streets in the San Telmo neighborhood. ¹⁷ Its decorative tile and brickwork serve as a nod to Middle Eastern building materials and techniques, while the small bricks acknowledge its donors.

Similarly, outside the Argentine capital and across the provinces, monuments sponsored by communities with their roots in the Eastern Mediterranean can be found. For example, a contemporary monument honoring Arab migration to Argentina can stand in the Plaza de Villa Mitre of Bahía Blanca, a southern province of Buenos Aires. Titled the Monumento al Inmigrante Árabe [Monument to the Arab Immigrant], it was inaugurated on September 11, 1999. Sculptor María Cristina Ibarrondo created the work, donated by the Centro Social Sirio-Libanés and the Sociedad Cultural SirioLibanés, with the blessing of the municipal administration. Made of fiberglass and polyester resin, the colorful monument displays a turbaned, male Arab immigrant triumphantly emerging from a tiled, arabesque archway. The statue is placed in a historic neighborhood founded by Italians and Spanish as well as Jewish, Syrian and Lebanese immigrants (Ribas et al, 2001c: 13).

Conclusions

This overview of the earliest to most recent memorials donated by Arab and Armenian communities in Argentina highlights the connections, transnational identities and new political allegiances expressed via monumental patronage in the nation's capital and beyond. While these public works each employ distinct visual forms, they make visible the diverse branches of these diaspora communities and their reconstructed identities within the public sphere over time. They also serve to illustrate Benedict Anderson's observation that monuments were expected to outlive those that build them. As Anderson demonstrated, such memorials "partly take on the aspect of a bequest or testament. This means that monuments are really ways of mediating between particular types of past and futures (Anderson, 1978c: 301)," allowing us to consider each of these works as testament to the social allegiances and shifting political concerns of the diaspora community at a specific historical moment. As a whole, the monuments sponsored by the nation's Arab and Armenian communities uniquely embody the myriad ethnic, religious and transnational identities that encompassed this Eastern Mediterranean diaspora, reshaping their collective identities as well as the urban and cultural fabric of Argentina.

References

- Anderson, Benedict. (1978) *Cartoons and Monuments: The Evolution of Political Communication under the New Order*. In K.D. Jackson and L.W. Pye (eds.), *Political Power and Communications in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- Arida, Antonio. (2004) "Historia de la Calle Reconquista," in Hamurabi Noufour (Ed), *Sirios, Libaneses y Argentinos: Fragmentos para una historia de la Diversidad Cultural Argentina* (pp. 359-364). Buenos Aires: Edición Cálamo.
- Atabaki, Touraj and Mehendale, Sanjyot. (2009) *Central Asia and the Caucasus: transnationalism and diaspora*. London and New York: Routledge Press.
- Bailey, Samuel and Miguez, Eduardo José (eds.). (2003) *Mass Migration to Modern Latin America*. Wilmington, DE: Scholarly Resources.
- Balassian, Arturo. (2009) *Nuestra Catedral: Catedral San Gregorio El Iluminador 70 años, Buenos Aires-Argentina, 1938-2008*. Buenos Aires: Presspoint.

Balloffet, Lily. (2016) Syrian Refugees in Latin America: Diaspora Communities as Interlocutors. In *LASAforum winter: volume xlvii* (1), 9-14.

Bardarkjian, Kevork B. *A Reference Guide to Modern Armenian Literature*. Wayne State University Press, 2000.

Bertoni, Liliana. (1994) De Turquía a Buenos Aires: una colectividad nueva a fines del siglo XIX. In *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 9 (26), 68- 81.

Binayan Carmona, N. (1974) *La colectividad armenia en Buenos Aires*. Buenos Aires: Alzamor.

Boulgourdjian-Toufeksian, Nélide and Toufeksian, Juan Carlos. (2012) *Inmigración Armenia en la Argentina: Perfiles de una historia centenaria a partir de las listas de pasajeros (1889-1979)*. Buenos Aires: Fundación MGA.

Boulgourdjian-Toufeksian, Nelida. (1998) *Catedral San Gregorio El iluminador, 1938-1998: 60 Años*. Buenos Aires.

Boulgourdjian-Toufeksian, Nelida. (1997) *Los armenios en Buenos Aires. La reconstrucción de la identidad, 1900-1950*. Buenos Aires: Edición del Centro Armenio.

Civantos, Christina. (2006) *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*. Albany, New York: State University of New York Press.

Devoto, Fernando. (2003) *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

Freedman, Jeri. (2008) *Genocide in Modern Times: The Armenian Genocide*. New York: Rosen Publishing Group.

Gualtieri, Sarah. (2009) *Between Arab and White: Race and Ethnicity in the Early Syrian American Diaspora*. Berkeley, CA: University of California Press.

Hyland, Steven. (2011) Arisen from Deep Slumber: Transnational Politics and Competing Nationalisms among Syrian Immigrants in Argentina. In *Journal of Latin American Studies*, vol. 43. Cambridge University Press.

Khater, Akram. (2001) *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920*. Berkeley, CA: University of California Press.

Klich, Ignacio and Jeffrey Lesser. (1998) *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*. Oxford: Routledge.

Klitch, Ignacio. (1992) *Criollos and Arabic Speakers in Argentina: An Uneasy Pas de Deux, 1888-1914*. In Albert Hourani and Nadim Shehadi (eds), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration: A Century of Emigration*, London.

Logroño Narbona, María del Mar. (2010) *The Making of a Lebanese Pan-Arab Nationalist in the Argentine Mahjar*. In Tabar, Paul and Skulte-Ouaiss, Jennifer (ed.), *Politics, Culture and the Lebanese Diaspora* (2010) Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.

López-Durán, Fabiola. (2018) *Eugenics in the Garden: Transatlantic Architecture and the Crafting of Modernity*. Austin: University of Texas Press.

Moya, José. (1998) *Cousins and Strangers: Spanish Immigrants in Buenos Aires, 1850-1930*. Berkeley: University of California Press.

Mourradian, Kissag. (2013) *Iglesias y altares de la Iglesia Apostólica Armenia*. Buenos Aires: Arzobispado de la Iglesia Apostólica Armenia.

Nogués, Germinal. (2015) *Buenos Aires, ciudad secreta*. Buenos Aires: Penguin Random House Grupo Editorial Argentina.

Noufour, Hamurabi. (2009) *Contribuciones argentinoárabes: entre el dato y la imaginación orientalista*. In Hauser, Karim and Gil, Daniel (eds.), *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Madrid: Casa Árabe- IEAM: 115- 152.

Noufour, Hamurabi (ed.). (2004) *Sirios, Libaneses y Argentinos: Fragmentos para una historia de la Diversidad Cultural Argentina*. Buenos Aires: Edición Cálamo.

Noufour, Hammurabi. (1999) “ La genesis del “Otro” Argentino y la Representación Negativa del Habitar Mudéjar. In Noufour, Hammurabi, D. Feierstein et al. *Tinieblas Del Crisol de Razas: Ensayos Sobre Las Representaciones Simbólicas y Espaciales de la Noción Del "Otro" en Argentina* (pp. 85-191) Buenos Aires: Editorial Cálamo de Sumer.

Ochoa de Eguileor, Jorge and Edmundo Valdés. *Donde durmieron nuestros abuelos: Los Hoteles de Inmigrantes de la Ciudad de Buenos Aires*. Centro Internacional para la Conservación del [Patrimonio](#) Argentino.

Quataert, D. (1997) *Clothing laws, state and society in the Ottoman Empire, 1720-1829*. In *International Journal of Middle East Studies*, 29: 403- 25.

Ribas, Diana I., Garavano, Enrique C. and Ivars, M. Jorgelina (UNS). (2001) *La construcción de la memoria y la identidad bahíense desde los monumentos y las esculturas públicas*. In *Poderes de la Imagen, I Congreso Internacional de Teoría e Historia del Arte*, Buenos Aires: CAIA, 2001.

Spinetto, Horacio J. (2010) “Los monumentos del centenario,” *BARZON*, julio, no.14: 126-136.

Swiderski, Graciela and Jorge Luis Farjat. (2000) *Los antiguos Hoteles de Inmigrantes*. Buenos Aires: Arte y Memorial Audiovisual.

Toufeksian, Juan Carlos. (2011) *Impronta de la arquitectura Armenia en los edificios comunitarios de la Ciudad de Buenos Aires*. In *Buenos Aires Armenia*, No. 28, Colección temas de patrimonio, edited by Mónica Capano. (pp. 183-186). Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de Buenos Aires.

Veneroni, Rita (2004) *La situación de los inmigrantes*. In Hamurabi Noufour (Ed), *Sirios, Libaneses y Argentinos: Fragmentos para una historia de la Diversidad Cultural Argentina*, (pp. 318-333) Buenos Aires: Edición Cálamo.

Veneroni, Rita, Azize, Eduardo A. and Taub, Emmanuel. (2004) Los Principales Colegios Fundados por los Siro-libaneses. In Sirios, Libaneses y Argentinos: Fragmentos para una historia de la Diversidad Cultural Argentina (pp. 556-571). Buenos Aires: Edición Cálamo.

Wolf, Caroline Olivia. (2016) [Construyendo Identidad: la arquitectura religiosa de la colectividad sirio-libanesa en Buenos Aires y su aporte al patrimonio cultural transnacional. In Diana Maggi and Pedro Delheye \(eds.\), 3ras. Jornadas Latinoamericanas de Patrimonio y Desarrollo \(pp. 66-76\). Buenos Aires: ICOMOS Argentina.](#)

NOTES

¹ Architect Fortunato A. Passaron and civil engineer Martín Brizuela are credited with the design of the art deco façade of the school on the cover of the Arab-Argentine periodical, *Renovación*, October 1931, no. 10, Año 3. Illustrations of the design were frequently republished in the community press around this date and that of the school's inauguration, including the *Diario Sirio-Libanés* and *Azzaman*, as well as the national press, such as *La Prensa*, *El Mundo* and *La Nación*.

² Many thanks to Padre Gabriel Federico Coronel of San Jorge, Syrian Orthodox church of Antioch in Buenos Aires, for sharing info on the architectural inscription at the Suipacha church and inviting me to survey the building. I am indebted to Padre Gabriel, Lic. Juan Torres, and the community of San Jorge for their kindness and support of my research. I also thank the Casa Entre Rios for allowing me to visit and photograph the original Suipacha church, as the current owners of the building.

³ "Parroquias: Catedral San Jorge (BsAs),"

http://www.acoantioquena.com/old/Espanol/Parroquias/catedral_san_jorge.htm; Accessed 5/4/2016. Nassiff also contributed to the design of the Patronato Sirio-Libanés (a mutual aid benefit society) and the Hospital Sirio-Libanés.

⁴ "El Monumento de los Sirios: El acto inaugural de ayer," *La Prensa*, viernes 17 enero, 1913. Location and inaugural date also cited in the monument's register, Inv: no 36, circumscription 14a, Archivo de Monumentos y Obras de Arte (MOA), Buenos Aires.

⁵ My thanks to Nélida Boulgourdjian-Toufeksian for confirming the surname Manouk is associated with Armenian heritage.

⁶ Manouk is listed as passenger 121 in Boulgourdjian-Toufeksian & Toufeksian, *Inmigracion Armenia en la Argentina*, 2012.

⁷ "Inauguracion del Monumento de la colectividad Siria," *La Nación*, Viernes 17 Enero, 1913. Translation is my own.

⁸ For more on Affani's work, see Archivo de la Nacion, Box 3616 (Sala VII), Comision Nacional del Centenario 1910, Comision II. Estatuas y Monumentos. Letras A-B. Consulted June 8, 2015.

⁹ Foucault analyzes the panopticon in *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (Gallimard, 1975).

Immigration facilities across the Americas have been tied to eugenic government policies by Fabiola López-Durán. Fabiola López-Durán, *Eugenics in the Garden: Transatlantic Architecture and the Crafting of Modernity* (University of Texas Press, 2018).

¹⁰ For more on parallel debates regarding the race of Syrian migrants in North America, see Gualtieri, Sarah. *Between Arab and White: Race and Ethnicity in the Early Syrian American Diaspora*. Berkeley, CA: University of California Press, 2009.

¹¹ Images of the "They Shall not Perish" poster, and similar posters from these campaigns can be found online on the website of the Library of Congress, at <http://www.loc.gov/pictures/item/94513740/>. Accessed 30 August 2017.

¹² Many thanks to Sergio Knissian for discussing the monument and Armenian nationalism in the Soviet Union with me during a brief meeting at the Centro Armenio in 2016.

¹³ Pastor Samvel Minasyan, "Jachkar – Cruz de Piedra Armenia," *Diario Armenio*. <http://www.diarioarmenia.org.ar/jachkar-cruz-de-piedra-armenia/> Accessed 25 July 2017

¹⁴ National Gallery of Armenian, "Surenians and his Contemporaries," <http://www.gallery.am/en/Exhibitions/item/2012/05/19/grafik/> Accessed 25 August 2017.

¹⁵ Many thanks to the Archivo del Departamento de Monumentos y Obras de Arte (MOA), for their assistance in surveying records of this monument.

¹⁶ *Diario Sirio-Libanés*, "El Jardín de los Poetas recibe a Khalil Gibrán," December 1, 2016. <http://www.diariosiriolibanes.com.ar/Secciones/Cultura/El-Jard%C3%ADn-de-los-Poetas-recibe-a-Khalil-Gibr%C3%A1n>

¹⁷ “Siria y Libano: Barrios, calles, plazas, y monumentos,” <http://www.buenosaires.gob.ar/derechos-humanos-y-pluralismo-cultural/observatorio-de-colectividades/siria-y-libanesa>. Accessed 29 August 2015.

**Croatian post-World War Two diaspora in Argentina: a community identity
constructed around a trauma**

Nikolina Židek

IE University Madrid, Spain

nizidek@gmail.com

Introduction

After their defeat in World War II, fleeing troops of the quisling Independent State of Croatia (NDH), accompanied by thousands of civilians, surrendered to the British Army and Yugoslav Partisans in Bleiburg, Austria, on 15 May 1945. They were then repatriated to Yugoslavia by the Partisans and either executed en masse or transferred to labor camps. The surrender, the killings and the aftermath are commonly referred to as “Bleiburg”.

Those who managed to escape first settled in refugee camps in Austria and Italy and later found refuge overseas, with Argentina being one of main destinations of Croatian political emigration. Favored by the immigration policy of the first Perón Government (1946-1955) around 17.000 Croats entered Argentina between 1946 and 1951, but 10.000 remained in the country, among them the NDH political and military leadership.

The trauma of defeat, Bleiburg and the exile served as a unifying force for Croatian post-World War Two diaspora in Argentina, allowing them to shape a specific identity. While Bleiburg was practically a taboo in Yugoslavia, the Croatian diaspora in Argentina developed and preserved an “underground memory” (Pollak, 2006) of the events, awaiting to emerge once the dream of independence of their country and their comeback would come true. This dream of coming back mixed with trauma as a mark of singularity made the diaspora community distinguish itself from other Croatian immigrants in Argentina who came to the country earlier as economic immigrants, but also towards Argentinean society and their country of origin, developing thus a kind of uniqueness, with Bleiburg as center of their collective identity.

This paper studies the perpetuation of the memory of Bleiburg by the Croatian diaspora in Argentina over time, based on an analysis of written, photographic and audiovisual material, as well as personal testimonies gathered through semi-structured interviews and informal conversations. The study distinguishes five major periods of memory of the Croatian diaspora in Argentina from 1947 until today. The aim of the periodization is to recognize how memory was shaped and transmitted through generations, to detect continuities, discontinuities and reconfigurations in memory transmission, to determine the change of generations, as well as to identify “memory entrepreneurs”, who “seek social recognition and political legitimacy of one (their own) interpretation of the narrative of the past” (Jelin, 2003: 33 -34). The purpose of periodization is to “historicize memory” defined as “the selection and emphasis of certain dimensions and aspects of the past that different actors revive and privilege, and of the changing emotional and affective interpretations that this implies” (Jelin 2002: 69). The focus will be set on the changes in meaning attached to commemorative practices: how the meaning is selected, resignified and reinterpreted from the present moment by new generations, and domestic and international context of the changes. How is Bleiburg remembered in an exemplary way, that is, how is this remembrance transformed into an example, a lesson and a guide for action in the present and in the future (Todorov, 2000: 32,33)?

Arrival, settling and the establishment of the Bleiburg memory (1947-1960)

The first period was marked by efforts to reunite families and settle in Argentina, mostly in the Buenos Aires metropolitan area. It was a period when the immigrants were rebuilding their lives on the new continent, while preserving their identity. Although a great number of Croat exiles had a high level of education, due to the language barrier they were unable to work in their professions, so in the beginning they performed manual labor. Many worked on construction sites and workers settlements constructed in 1950's, such as Barrio Perón (Lukač de Stier, 1986). As soon as the Croats learned the language, many were transferred

the Ministry of Public Works to perform administrative tasks (Rojnica, 1983). Some of them even managed to perform important duties.

As soon as they arrived, they started to organize themselves around the Croatian Catholic Mission, that was (and still is) the center of social life of the Croatian diaspora in Argentina (Rojnica, 1983: 153). They soon established a nursery for their children, assistance and cultural associations, youth organizations and even seven political parties. Such an intense activity was due to the fact that they were a community of political exiles who believed that they would soon return to their homeland (Rojnica, 1983). The political activity was accompanied by prolific publishing activity. All the journals were published in Croatian and they were therefore for internal use of the diaspora community in Argentina, but also worldwide. They shaped the Bleiburg narrative. The most important journal in terms of domestic and international impact was *Hrvatska revija* (Croatian review). Founded and published in Croatia in 1928 until 1945, it was relaunched in Buenos Aires in 1951.

In the journals critical voices could be heard regarding the responsibility of the NDH leadership for the defeat, the surrender and the killings. While they disagreed regarding the responsibility, they were united in commemorating the Bleiburg victims, since their arrival to Argentina in 1947. In a group interview with members of the 1.5 generation (D.F., M.G. and D.V.) who arrived to Argentina as children, they stated:

“First there would be a mass celebrated in the city center. The mass was usually celebrated at the Santa Rosa de Lima Church, and then the people went walking to the San Martín Square, the Liberator and the founding father of Argentina, and we would lay a wreath before the San Martín monument. The wreath would usually be flanked by the youth wearing traditional costumes. After that a speech was given, usually by professors Anić, Porić, Asančajić or Crljen. The mass and the speech were given in Croatian.”

At every commemorative mass the Jadran (Adriatic) choir, founded in 1947 in the Fermo refugee camp, sang Croatian songs. The most usual term used for Bleiburg events in the journals and among the first generation diaspora is the Bleiburg victims (*bleiburške/bleiburžke žrtve*).

The commemorations served to pay tribute to the fallen with highest respect and honors, with the focus on the victims. On the other hand, the journals were concentrated on the trauma of defeat, the lost cause, and the responsibility within their own ranks. On the occasion of the 10th anniversary of Bleiburg the *Hrvatska revija* editorial labeled Bleiburg as its greatest defeat, concluding that the death of Bleiburg martyrs should be an oath to their ideals (*Hrvatska Revija* Editor, 1955, Vol.1).

Thus Bleiburg became the symbol of the diaspora's exile and political commitment to return. This hope of return fostered the underground memory and strengthened their commitment with political activity towards changing the situation until the conditions are created for their homecoming (Schwartzstein in Missetich and Dujovne, 2004).

A shift in perspective: *Studia Croatica* and The tragedy of Bleiburg (1960- mid 1970s)

After settling, surpassing the language barrier and starting to accept Argentina as their new home, with no hope of returning soon, the Croatian diaspora shifted the focus of attention. After the internal shaping of Bleiburg memory in the first period, they turned to the world. In July 1960 the editorial board and collaborators of *Hrvatska revija* started a journal in Spanish, *Studia Croatica*, targeted at Spanish-speaking countries, with the aim of motivating other Croatian diaspora communities abroad, especially in North America, to start publishing journals in English (Rojnica, 1983:205). Besides the journal, their aim was to publish books and fight against the “enemy propaganda in the international public opinion, that presents us

in a negative light, denying the survival of our Nation". This is how the idea of a book on the Bleiburg victims was born (Rojnica, 1983:217).

The book *La tragedia de Bleiburg, Documentos sobre las matanzas en masa de los croatas en Yugoslavia comunista en 1945* (The tragedy of Bleiburg, Documents on mass killings of Croats in Communist Yugoslavia in 1945) came out in 1963, and it was the first book on Bleiburg published in a foreign language, Spanish, with summaries in English, German, French and Croatian. The book marks a turning point in the diaspora's memory of Bleiburg, a moment when the memory passed from being self-referential or literal to exemplary remembrance in Todorov's terms, a guide for future action. The book represented a shift of the diaspora's focus, from an endogenous use of collective memory to its dissemination worldwide, from dissonant voices to a unisonous narrative.

La Tragedia de Bleiburg became a baseline of the Bleiburg narrative in Croatian diaspora in Argentina and the world for many decades, especially Spanish-speaking countries, and an obligatory reference for all the later published books and articles on the subject. The book compared the tragedy to the Katyn massacre of Polish army officers by the Soviet secret police NKVD in 1940, citing the US Congress Committee Report on the Katyn Forest Massacre in 1952 and framed it as a part of a global Communist plan to exterminate their opposition, labeled as Yugoslav katynism, while also stressing the "incomprehensible posture of British government" (1963:74). That is, the posture on the mutual responsibility of the Allies and the Yugoslav Army is maintained and the responsibility of the NDH is eliminated. Because of a comparison in numbers, Bleiburg was labeled as the Croatian Superkatyn. Finally, when it came to the assessment of the number of victims, the book claimed that 200.000 soldiers and civilians were killed in May 1945.

When *Hrvatska revija* moved to Paris and then to Barcelona in 1967 with its Editor-in-Chief Vinko Nikolić, *Studia Croatica* became the main(stream) journal of Croatian community, while other journals kept functioning as bulletins of their founding political groups. It had four issues a year, regularly publishing articles on Bleiburg, reviews of books on Bleiburg, perpetuating the narrative, framing Bleiburg as massacre or tragedy, often stressing its singularity in number compared to other mass killings.

From Bleiburg victims, a term widely used among the first generation diaspora community in Argentina, the term coined by the book as tragedy was later accepted when referring to the events. On the occasion of the 20th anniversary of Bleiburg Korsky (1965) labeled the event as tragedy and stated that it is a pledge for a better future and an indelible mark on the new generation who did not experience Bleiburg, with a hope that it will learn the lesson and shape its political activity accordingly.

As far as commemorations are concerned, they kept the usual rituality. The commemorations would start with a mass at a church, where the Jadran Choir sang. After laying a wreath at the San Martín Square a ceremony was organized with a speech by a distinguished member of the community. For instance, in 1964, it was held by ustasha major Jakov Barbarić, a member of Croatian Liberation Movement. In the speech Barbarić stated that the Bleiburg victims were the pledge for the future of Croatia.

Bleiburg meets local history: civil - military dictatorship (1976-1983), the Falklands War and transition to democracy (mid 1970s and 1980s)

By 1970s the Croatian diaspora was well integrated in Argentinean society, though they kept their own identity. Their children born in Argentina were already grown up and participating in Argentinean society. The first generation maintained the organization of commemorations, but the community could not live isolated from the events happening in Argentina. The civil-

military dictatorship (1976 - 1983), whose end was announced with the Falklands War in 1982, represented a new traumatic experience, especially for the new generation that was already adult. This new trauma made the new generation react and fuse their family and community history with the current events they were experiencing themselves. So they step in, resignifying and reinterpreting Bleiburg from the current and traumatic moment in Argentinean history – the Falklands war, which also ended in defeat for Argentina, by the United Kingdom. The action was described in *Studia Croatica*: "...Croatian youth living in the attacked Latin American country raised its voice of protest against British colonial imperialism, remembering their fathers, mothers, brothers and sisters and generally the best part of Croatian youth of that moment (15 May 1945) who were cruelly exterminated. They hung a banner of 8 x 0,9 m at the pedestrian bridge near the Faculty of Law in Buenos Aires and other city streets with intense traffic, saying: 'Bleiburg 15-5-1945 - Yugoslavia massacres 300.000 Croats handed over by England'." (*Studia Croatica* Editor, 1982). This action marked a turning point in Croatian diaspora in Argentina, allowing the second generation to actively participate in Bleiburg commemorations, framed from the current events in the society where they grew up, that was also, in the eyes of the Croatian diaspora, a victim of the UK.

In 1983, with the end of dictatorship and transition to democracy, Argentinean civil society started demanding "Truth, memory and justice", to investigate the fate of 30.000 disappeared (victims of forced disappearance) during the dictatorship. In 1984 National Commission on the Disappearance of Persons (CONADEP) issued its report *Nunca Más* (Never Again) that soon became a symbol and a slogan of this struggle, meaning that truth is integral to preventing atrocities from happening again. It was also a period when human rights organizations, especially the Mothers and Grandmothers of Plaza de Mayo organized marches, carrying banners, requesting information about the disappeared. The wave of local demands for truth, memory and justice unavoidably affected the second generation of the Croatian community in Argentina, which tuned into the reality of the society and downloaded its memory practices.

On the occasion of the 40th anniversary of Bleiburg in mid May 1985 Argentine-Croat students filled the streets of Buenos Aires center with posters accusing Yugoslavia of the massacre of 300.000 Croats, under the slogan written under the map of Europe "Croatia must regain its Independence", and distributed thousands of leaflets referring to "300.000 disappeared" in Bleiburg, making a connection to the local current affairs. The central commemoration of a round anniversary started with a mass in the Metropolitan Cathedral, attended by Croats from Buenos Aires Metropolitan area and the representatives of Slovene, Polish, Slovak, Hungarian, Ukrainian and Lithuanian Associations. After the mass they sang the Croatian national anthem, and the youth, wearing traditional costumes, carried Croatian and Argentinean flags and laid a wreath at the tomb of general San Martín and the Unknown Soldier in the Cathedral. Later there was a commemorative act organized in Hogar Croata (Croatian Home). The program was conducted both in Spanish and Croatian. The commemoration gained press attention in Argentina and Uruguay, and it was framed as a massacre or genocide.

In its editorial *Studia Croatica* stated that after overcoming the depression caused by the Bleiburg massacre, "now there is a new awakening in Croatian patriotic feeling, and a clear political concept reflected in the awareness that the Yugoslav State represents slavery and mortal peril for the Croatian people, whose guarantee of preservation, development, wellbeing, freedom, and dignity for their children... is only in our own State" (*Studia Croatica* Editor, 1985).

We can observe that in this period the first generation still held the memory entrepreneurship, and reframed the Bleiburg memory in accordance with the current state of affairs in

Yugoslavia, but now shared the entrepreneurship with the second generation that was more focused on current affairs in Argentina.

By the end of the decade, in 1987, we note a commemoration that framed and reinterpreted Bleiburg from both the Yugoslav and Argentinean present. At the Buenos Aires Obelisk, at the City center youth in traditional costumes walked through the street carrying flags and posters, in the form of a march typical for that time in Argentinean society, followed by members of Croatian community, carrying names of the Bleiburg disappeared on their backs and posters and banners with messages “After killing 300.000 Croats, Yugoslavia talks about pacifism” and “Massacre, 300.000 Croats killed by Yugoslavia”.

A dream come true: Croatian independence and the first decade of the Republic of Croatia (1990s)

The Croatian path to independence was a moment of zeal for the diaspora community, a dream come true of independent Homeland. In 1991, the Croatian community demonstrated in front of the Argentinean Congress for the recognition of Croatia. It was also a period when many obtained Croatian citizenship and finally went to Croatia. The first and 1.5 generation traveled “back” to Croatia, either to visit or to stay and die. Many members of the second and third generation also went to Croatia, to settle in the Homeland, or even to join the war of independence as volunteers. But it was also a time when the first generation began to pass away.

Moreover, it was a moment when the underground memory of Bleiburg erupted in Croatia and when there was no longer a conflictive memory and a divisive date between the diaspora and the Homeland. The diaspora community thought that their memory of Bleiburg, which they kept for so long would be undisputed and that it would finally gain the status it deserved. However, since the war broke out, they were aware that Bleiburg was not a priority, and they perceived the war of independence as a prolongation of their fight for Croatian independence in World War Two.

As far as the commemorations in Buenos Aires were concerned, they incorporated new homeland celebrations and kept the old ones. Bleiburg commemoration maintained the same rituality. There was always a mass, the laying of a wreath and there was a speech. In 1993 a ceremony was organized by UACRA (Union of Croatian Associations in the Argentinean Republic) and on that occasion Danijel Crljen, member of NDH negotiations delegation at the Bleiburg in May 1945, gave a speech titled The Truth about Bleiburg, his testimony on the negotiations and the bloody aftermath. Crljen died soon thereafter, as did many Bleiburg survivors and members of the first generation who had come to Argentina as adults.

The new millennium: Bleiburg memory re-emergence. Postmemory generations takes over

One would expect that commemorations would cease after Croatia became independent and with the disappearance of the old generation. Contrary to expectations, the new millennium marked another point of inflection for Bleiburg memory in the Croatian diaspora in Argentina, reentering the scene with new force. Several elements influenced this re-emergence. First, due to the perishing of the old generation a definitive change of generations occurs, with the members of the “post-memory” generation as new memory entrepreneurs. As we could observe in the previous periods through the construction of the Bleiburg narrative, this post-memory generation did not have a personal experience of Bleiburg but its memory was “transmitted to them so deeply and affectively as to seem to constitute memories in their own right. Postmemory’s connection to the past is thus actually mediated

not by recall but by imaginative investment, projection and creation. To grow up with overwhelming inherited memories, to be dominated by narratives that preceded one's birth or one's consciousness, is to risk having one's own life stories displaced, even evacuated, by our ancestors. It is to be shaped, however indirectly, by traumatic fragments of events that still defy narrative reconstruction and exceed comprehension. These events happened in the past, but their effects continue into the present" (Hirsch, 2012: 5).

The memory the postmemory generation grew up with and marked them as if they experienced it personally, became exacerbated with the disappearance of the survivors. They had to attend commemorations with more energy, taking ownership of the memory in order to reinforce their own identity.

Apart from the resurgence of the Bleiburg memory as a part of the identity process, there are other contributing factors, the social context, both in the "country of origin" (Croatia, which their ancestors had to abandon) and the "destination country" (Argentina, the country where they were born).

In Argentina, after Néstor Kirchner came to power in 2003, the Amnesty Laws adopted by President Carlos Menem in the 1990s were repealed, trials for crimes committed during the dictatorship restarted, and a new wave of memory burst in. Together with grandmothers and mothers, the children and grandchildren have joined the struggle for "truth, memory, and justice" and for "Nunca más", regularly organizing marches against oblivion, with the Plaza de Mayo as an obligatory gathering point. On the other hand in Croatia, after a honeymoon period of diaspora with the Homeland in 1990s, disillusionment arrived. With the change of government in 2000, Croatia started its path towards European integration, which also implied cooperation with the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia by extraditing Croatian nationals accused of war crimes committed during the war in Croatia (1991-1995). Also with new technologies they strengthened their identity by closely following the events in Croatia. As a result the postmemory generation established radio shows and regularly informed the Croatian community on what is happening in Croatia. They also created websites and Facebook pages and increased collaboration through the UACRA that is in charge of Bleiburg commemorations.

This is the context in which the new memory entrepreneurs took over the Bleiburg commemorations in Argentina. From personal participation and the audiovisual material that they have been publishing on YouTube and Facebook in the last decade, we can observe that the same pattern and rituality is preserved: the commemorations start with a mass, celebrated by Brother Jozo Peranić, flanked by youth wearing traditional costumes, holding Croatian and Argentinean flags. In front of the altar there is a wreath that will later be laid at the monument. The wreath is in the form of Croatian coat of arms, however, the checkerboard begins with a white field, like in the times of Independent State of Croatia. In 2008 they introduced a long banner "Genocide of the Croatian people". The president and another member of UACRA usually hold the speech. In 2011 UACRA President Iva Vidić stated that they (the Croatian diaspora in Argentina) have been "commemorating Bleiburg for decades, and thank God, the Croats in Croatia for some time. It is genocide without recognition, a systematic extermination by a group of persons for racial, religious or political reasons. The reason was to make disappear Croatian nation. There is a need to recognize the truth and accept that they (Croats in Croatia, n.a.) have been living a lie. Today they acknowledge Bleiburg, but belittle it."

We can observe that there is a new element, a new dichotomy between us and them, the Croats in the diaspora and the Croats in sovereign Croatia, referring to the left-center

coalition in power, considered heirs of the Communist Yugoslavia. This is why the disillusionment with the treatment of Bleiburg in Croatia. They thought that their suffering and their victims would finally be acknowledged. Instead, they got a “mild Declaration”, referring to the Declaration of Croatian Parliament on condemnation of the crimes committed by totalitarian communist regime 1945-1990 based on the standpoints of the Resolution 1481 of the Council of Europe (2006). So they were disappointed that it stayed at a declaratory level. This strengthened an identity of the true Croats among them and the determination to keep commemorating Bleiburg and keep demanding memory and justice. They are focused on the situation in Croatia, while downloading memory practices and narratives from Argentina. Vidić concluded: “Croatia deserves a lustration, as it was done in all the countries after the fall of the Berlin wall, but not in Croatia. Croatia is still not psychologically nor politically free because lustration was not carried out, because the post-Communists, the party that did not vote in favor of Croatian independence, have not done their ‘*mea culpa*’ and they go unpunished as if Croats were other nation, and because they minimize the Bleiburg genocide. Therefore we request a Croatian *Nunca Más*, a real and political punishment for the Bleiburg genocide” (Studia Croatica, 2011).

Bleiburg is no longer framed as tragedy, but as genocide. Although some labeled it as such earlier, it was not a predominant framing, but now it becomes the definition of what happened in 1945. This can also be linked with the local context. On the one hand, there is a push for qualifying the massive forced disappearance of 30.000 people during the dictatorship in Argentina as genocide. On the other hand, Argentina is a country of immigrant communities, and the Armenian community is one the most active and strongest ones, advocating for the recognition of the Armenian genocide. When the representatives of new memory entrepreneurs were asked to explain why they label Bleiburg as genocide, or to what other mass killings would they compare Bleiburg, they all said the Armenian genocide. One of them even stated that at the UACRA meetings it was stressed that they should look up to the Armenians, although they don’t have so many resources.

The round 70th anniversary in 2015 of Bleiburg was given a special attention by the organizers. UACRA sent an invitation with a slogan “Memory and justice for 300.000” killed Croats. First there was a ceremony at the Salon Triunfal in the city center where a documentary *The Way of the Cross, a Crime without Punishment* by Miljenko Manjkas was shown with Spanish subtitles for the members of third and fourth generations who don’t understand Croatian enough “but they still have respect and interest for the suffering of their grandfathers”. After that they marched to the May Pyramid at the Plaza de Mayo where they laid a wreath, read a speech in Spanish and distributed leaflets. Finally, Cardinal Estanislao Karlić (of Croatian origins) celebrated the mass at the Buenos Aires Cathedral in Spanish, and the Jadran Choir sang Croatian songs. They also published the following message: “In spite of geographic distance and the passage of time, we, Argentinean Croats and their descendants are and wish to be the living part of Croatian nation and to contribute to our homeland within our capabilities, especially in the efforts to clarify the historic roots of the Bleiburg tragedy, the cause why we were born in Argentina.” (UACRA, 2015).

In order to reinforce their identity rooted in traumatic family history, the postmemory generation appropriates Bleiburg memory and resignifies it as the main cause why they were not born in Croatia, their personal trauma. On the other hand, this circumstance of being born in Croatian community in Argentina, where Bleiburg memory was shaped and preserved, enables them to develop a sense of singularity towards the “Homeland” and an identity of the guardians of the Bleiburg memory and truth. At the same time this enables them to extend their identity to future generations. When asked about the need to keep commemorating

Bleiburg in Argentina, a second generation interviewee (S.H.) responded: “First of all, because 90% of us Croats who came to Buenos Aires after the World War Two have at least one family member who disappeared at Bleiburg. And we will keep commemorating Bleiburg until the victims are recognized in Croatia, until it is revealed why and how many were killed, when the real facts are known, when there will be history and lustration, then the pain will stop. Because we want that they acknowledge what happened at Bleiburg.”

Conclusions: Bleiburg, the unifying force of identity of Croatian diaspora in Argentina

The core of the diaspora community identity is the trauma of exile, the dream of their own country and the hope of return. The trauma of defeat, of Bleiburg and the exile served as a unifying force for Croatian post- World War Two diaspora in Argentina, allowing them to develop a sense of privilege by the very belonging to the disfavored group and to shape a specific identity.

To tackle the trauma, they preserved the remembrance of the traumatic moment and constructed their identity around it. This identity, inextricably linked with memory, was passed on to later generations, who did not personally experience the trauma, but it was transmitted to them through their upbringing in such a way that they live the memory as if it were their own, thus reinforcing a feeling of belonging to a community, by sharing an identity rooted in traumatic history. And commemorations were key in the preservation of both memory and identity through generations. Although preserved through generations, the memory was inevitably reorganized and reinterpreted by the new generations, while also being influenced by the reality of the society where they live.

The postmemory generation framed commemorations in such a way that they serve to reinforce their identity and enable them to resignify their community history, while maintaining their sense of uniqueness towards both their “destination” country (where they were born) and their country of “origin” (the country their grandparents were forced to leave).

Commemorations of events and processes in the past acquire meaning when linked to the future. And the organizers perceive themselves as carriers of a message and a legacy. So Bleiburg memory will be preserved in the Croatian diaspora in Argentina in the future as long as it is instrumental to their identity, and as long as they keep feeling that their mourning is not over because their victims lack acknowledgement, memory and justice.

Bibliography

Črljen, D. (1994) Istina o Bleiburgu. Buenos Aires: UACRA.

Hirsch, M. (2012). The generation of post-memory. Writing and visual culture after the Holocaust. Columbia University Press.

Hrvatska Revija Editor (1955), "Stranče, javi Špartancima da smo ovdje pali, jer smo se pokoravali zakonima Domovine", Prigodom 10.-god. hrvatske narodne tragedije (Go tell the

Spartans, stranger passing by, that here, obedient to the laws of the Homeland, we lie, On the occasion of the 10th anniversary of Croatian national tragedy), Hrvatska revija (1), pp. 7-9.

Jelin, E. (2002). Los trabajos de la memoria. Madrid: Siglo XXI.

Jelin, E. (2003) State Repression and the Labors of Memory. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Korsky, I. (1965) Bleiburg, Hrvatska revija, No. 1-2, pp. 1-6.

La tragedia de Bleiburg (1963) Buenos Aires: Studia Croatica.

Lukač de Stier, M. (1986) Aportes de la colectividad croata a la República Argentina, Studia Croatica, Vol. 102, <http://www.studiacroatica.org/revistas/102/102.htm> .

Misetich, L., and Dujovne, A. (2003) Entre Zagreb y Jerusalem. Prácticas Y memorias de la diáspora. Congreso internacional: "América Latina: identidad, integración y globalización",

Córdoba, Argentina.

Pollak (2006) Memoria, olvido, silencio, La producción social de identidades frente a situaciones límite, La Plata: Ediciones Al Margen.

Rojnica, I. (1983) Doživljaji i susreti, Vol. II, Munich- Barcelona: Knjižnica Hrvatske revije .

Studia Croatica Editor (1982) La juventud croata en Buenos Aires protesta (Croatian youth in Buenos Aires protesting), Studia Croatica, June 1982 (84-85) <http://www.studiacroatica.org/revistas/084/084.htm>.

Studia Croatica Editor (1985) A cuarenta años del genocidio de Bleiburg (40 years from Bleiburg genocide), Studia Croatica, April - June 1985 (97) <http://www.studiacroatica.org/revistas/097/097.htm>.

Studia Croatica (2011) Bleiburg - Conmemoración en Buenos Aires - parte II (Bleiburg commemoration in Buenos Aires- part II), 23 May 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=W4fDJFHWnVI>.

Todorov, T. (2000). Los abusos de la memoria. Buenos Aires: Editorial Paidós.

U.S. Congress (1952). The Katyn Forest Massacre: Final Report of the Select Committee to Conduct an Investigation and Study of the Facts, Evidence and Circumstances of the Katyn Forest Massacre. Union Calendar No.792, House Report No.2505. Washington, D.C.: United States Government Printing Office.

UACRA (2015) Argentinski Hrvati: rasvijetliti događaje oko Bleiburga zbog kojih smo rođeni u Argentini (Argentine Croats: to clarify the events around Bleiburg, the reason why we were born in Argentina) Croexpress, 20 May 2015 <http://croexpress.eu/vijest.php?vijest=4080>